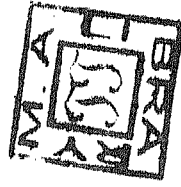
Title - INTIKHAB DEEWAN SHAMS TABREZ.

Creator - Ronald A. Nicolson ; Mutarjuma Abdul R
Rasool.

Publisher - Aasi Press (Gorakhpur).

Date - 1931

Pages - 235

Subjects - Shams Tabrez - Intikhab Kalaa
Shams Tabrez - Farsi Shayari ; Ni
Sawaneh-O-Tanqeed.

انتخاب

دیوان شمس تبریز

از ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن

مترجمہ

عبدالمالک آروی

قیمت فی جلد عہ ر

فہرست مضامین
انتخاب دیوان شمس تبریزؒ

نمبر سلسلہ	عنوان	صفحہ

ایوان اشاعت گورکھپور

پروفیسر آر، اے نکلسن

انتساب

اہل دنیا کا قاعدہ ہے کہ وہ اپنے مفاد و غرض کے اعتبار سے اپنے علائق روح و جسم کا اظہار ان بلند تر ہستیوں کیساتھ کرتے ہیں جو جاہ و منصب یا شہرت و تقدس کے اعتبار سے ہیئت اجتماعیہ میں ممتاز مراتب رکھتے ہوں، اور مجھے بھی اسکا اعتراف ہے، کہ میں اس عامیانہ سطح سے کوئی بلند حیثیت نہیں رکھتا لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ ہر انسان پر زندگی میں ایسے معصوم لمحے بھی گذرتے ہیں جب وہ اپنی ساری خود غرضیوں، اپنی تمام ظاہر بینیوں کو تیاگ دیتا ہے اور اسکی زندگی محبت یا عقیدت کے سیلاب میں رواں دواں ہوتی ہے انسان جب کیفیات کی اس منزل پر آتا ہے، تو اسکے سارے جذبات ایک اندھے عاشق کی حیات کی طرح نیک و بد اور غرض و غایت سے پاک ہو جاتے ہیں سنائی نے اسی منزل کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

عشق وابستۂ خرد نبود　　　علت عشق نیک و بد نبود

یہ میری پہلی تصنیف ہے جو کتاب کی صورت میں شائع ہو رہی ہے رومی نے اپنا دیوان غزلیات اپنے مرشد حضرت شمس تبریز کے نام سے موسوم

کر دیا تھا اور رسمی انتساب نے یہ صورت پیدا کر دی کہ دنیا آج رومی کی غزلیات کو شمس تبریزی کی فکر کا نتیجہ جان رہی ہے، رومی نے اپنا بہت بڑا ادبی کارنامہ اپنے مرشد پر نثار کر دیا، میرے دل میں بھی آج بے اختیارانہ اپنے محترم و شفیق استاذ حضرت مولا نورالدین صاحب برداللہ مضجعہ (آروی) کی یاد آرہی ہے، میں نے جو کچھ اردو فارسی پڑھی، ممدوح سے پڑھی، استاد مرحوم کو خدا نے کچھ ایسا بابرکت بنایا تھا کہ آپ کے اکثر شاگردوں کے سر پر دستار فضیلت بندھی، آرہ میں بہتیرے علما کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے، یہ ایک حقیقت کا اظہار ہے، انکسارانہ پندار نہیں، کہ آپ کے ان ممتاز شاگردوں میں اپنا شمول تو نہ ہو سکا، لیکن آپ نے ناچیز کے حق میں جو دعائیں کی تھیں انکا اثر آج ضرور محسوس کر رہا ہوں۔

یہ صحیح ہے کہ ممدوح درس نظامیہ کے فارغ التحصیل نہ تھے، لیکن مطالعہ کتب کا گہرا شوق اور غور و فکر سے بڑی دلچسپی رکھتے تھے، ایسکے ساتھ متشرع اور عبادت گذار انسان تھے، قدرت نے دو بیٹے اور دو بیٹیاں عطا کیں لیکن جب تک زندہ رہے، حوادث و مشکلات کی صبر آزمائیوں میں خستہ رہے، آپکے صاحبزادوں ظہیر الدین و محمد اور صاحبزادیوں نے

آپ کی زندگی ہی میں وفات کی خود برسوں مرض میں مبتلا رہکر بیمار جناں ہوئے۔

ممدوح یوں تو اپنے تمام شاگردوں کو عزیز رکھتے تھے، لیکن جیسا کہ اکثر اساتذہ کا قاعدہ ہے، بعض ذہین اور ہونہار لڑکوں کو اور بھی چاہتے تھے، اور کبھی کبھی اپنے شاگردوں کے حق میں دعائیں بھی کرتے تھے، آپ کو انشائے عالیہ کے مالک تھے، آپ کو ادبیات سے خاص لگاؤ نہ تھا لیکن آپ نے دینیات اور مناظرہ کے باب میں جو رسائل لکھے ہیں ان سے آپ کی استعداد انشا اور رفعت نظر کا ثبوت ملتا ہے، آپ کبھی کبھی کتابت کی خدمات مجھ سے لیتے تھے۔

ایک دن مسجد سے نکلے میں بھی ساتھ تھا، مجھ سے نقل وکتابت کی جو خدمتیں لی تھیں انکا رسمی اعتراف کرتے ہوئے فرمانے لگے "دنیا میں انسان یہ نہیں چاہتا کہ کوئی شخص اسکا حریف مقابل ہو لیکن اپنے بیٹے کو چاہتا ہے اس سے بڑھ جائے، یہ کہتے ہوئے میرے حق میں دعائیں کیں اور جدا ہوگئے مولانائے ممدوح کی دعاؤں کا لب ولہجہ، آپکے بزرگانہ لطف وکرم کے وہ خجستہ ایام "تاثرات حزیں" بنکر دل میں چٹکیاں لے رہے ہیں اور میں

خواجہ میر درد کا یہ شعر پڑھ رہا ہوں ؎

"ہر کجا نقش قدم از توزبا نقش جبیں
جادۂ راہ تو باشد ہمہ سجادۂ ما"

استاذ مرحوم انسان تھے اور انسان کی زندگی ایک مقررہ وقت تک کے لئے ہے اپنے جذبات نمایش کے ادا کرنیکی اس سے بڑھکر اب کونسی صورت ہوسکتی ہے کہ میں اپنی پہلی کتاب آپ کی "یاد" میں لکھوں، خصوصیت کے ساتھ رومی کا دیوان غزلیات اسکے لئے اور بھی موزوں ہے، جو ایک عقیدت کیش کیطرف سے "خراج بندگی" کی صورت میں پیش کیا گیا تھا۔

ناچیز۔ عبدالمالک آروی ملکی محلہ آرہ مورخہ ۱۴ دسمبر ۱۹۳۱ء
بروز دوشنبہ

ماخذ

دنیاے تصوف و شاعری میں مولانا روم کا جو پایہ ہے محتاج تعارف نہیں۔ اُردو میں بھی آپ کے حالات موجود ہیں۔ لیکن اُردو اور فارسی ادبیات میں عموماً آپ کو ایک صوفی شاعر بتایا جاتا ہے۔ اور اسی نقطۂ خیال کے ماتحت آپ کے حالات زندگی اور کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ اسکے علاوہ آپ کے حالات و کلام کے تمام فارسی و اُردو مجموعوں میں صرف

مشرقی روایات اور مشرقی اثر پذیری کی حیثیت سے روشنی ڈالی گئی ہے، اس لئے میں اس وقت اسکی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ عہد جدید میں آپ کے فلسفہ، تصوف اور ادب لطیف سے جیسی دلچسپی لی جارہی ہے اسپر ایک مکمل تبصرہ کیا جائے۔ میرے خیال میں آپ طریقت میں جس خاص منزلت کے حامل ہیں، جس طرح آپ فلسفہ اور اخلاق میں کامل تھے، جیسا کہ آپ کی مثنوی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے، اسی طرح آپ ادب کا بھی نہایت ہی نازک اور لطیف ذوق رکھتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ آپ کی مثنوی نے خاص اور عام دونوں طبقات میں شہرت اور مقبولیت پائی اور دیوان غزلیات عام لوگوں میں رواج نہ پاسکا۔ اسکی وجہ یہ نہ تھی کہ آپ غزلگوئی کا پاکیزہ مذاق نہیں رکھتے تھے۔ علامہ شبلیؒ نے ساتویں صدی کے غزلگو شعرا کی فہرست میں آپ کا نام درج کیا ہے۔ (شعر العجم جلد ۲) اسی طرح ڈاکٹر نکلسن کا بھی خیال ہے کہ آپکا دیوان مثنوی سے کمتر درجہ نہیں رکھتا، بلکہ اسکا بھی وہی رتبہ ہے جو مثنوی کا (مقدمہ دیوان شمس تبریز مطبوعہ کیمبرج) میرے پاس اسوقت رینالڈ اے نکلسن ڈاکٹر آف لٹریچر کا مرتب کیا ہوا "منتخبات دیوان شمس تبریز" ہے۔ اور میں

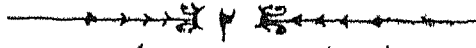
اسی پر ایک مکمل تبصرہ کے ضمن میں بعض ایسے حقائق پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں جن پر اُردو میں توجہ نہیں کی گئی، خصوصیت کے ساتھ آپ کے رنگ تغزل پر مجھے تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ہے اسکے ساتھ ہی زیر تبصرہ نسخہ کے مؤلف ڈاکٹر نکلسن کے حالات زندگی و تصنیفات اور یورپ کی موجودہ "رومی پرستی" پر مجمل بحث کرلی جائے تو بے محل نہیں۔

میرے نظریہ میں اُردو کی خدمت کا جو معیار ہونا چاہئے اسکے ماتحت میں نے ہمیشہ یہ اصول رکھا ہے کہ کوئی علیحدہ مقالہ لکھنے میں اردو تصنیفات کو پیش نظر نہیں رکھتا۔ اسکی وجہ یہ نہیں کہ میں زبان اُردو کے محققین علما کی بیش بہا خدمات کا ناقدرشناس ہوں، یا مجھے ان سے کوئی ہمدردی نہیں، بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زبان کی خدمت کے لئے ضروری ہے کہ دوسری زبانوں سے مواد خیالات اپنی زبان میں منتقل کئے جائیں جو چیزیں اُردو میں لکھی جا چکی ہیں انکا اقتباس یا انھیں پیش نظر رکھ کر محض انھیں واقعات کے اعادہ کو زبان کی خدمت نہیں کہہ سکتے۔ اسے ذوق عامہ کو دعوت دینے کا ایک جداگانہ طریقہ کہہ سکتے ہیں جسے کم ازکم میں اپنے خیال کے ماتحت کوئی وقیع خدمت نہیں سمجھتا۔

علامہ شبلی مرحوم نے ایک جداگانہ کتاب میں "حیات مولانا روم" کے نام سے رومی کے حالات زندگی اور کلام پر عالمانہ بحثیں کی ہیں۔ لیکن اس میں بھی زیادہ تر علامہ موصوف نے آپ کی مثنوی سے اعتنا کیا ہے دیوان پر جو کچھ لکھا ہے وہ اجمالی حیثیت رکھتا ہے۔ میں نے جن کتابوں سے حالات جمع کئے ہیں وہ زیادہ تر انگریزی اور فارسی تذکرے ہیں چنانچہ میں نے اس ضمن میں "انسائیکلوپیڈیا آف رلجن اینڈ اتھکس" (قاموس المذاہب والاخلاق) "انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا"۔ مقدمہ دیوان مرتبہ نکلسن، نفحات الانس جامی، تاریخ فرشتہ، ہسٹری آف دی سر اسنر "پرشین آرٹ" (رائل اکاڈمی لندن) کیمیائے سعادت، اور فارسی کی دوسری کتابوں سے مدد لی ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک اور کتاب قابل ذکر ہے۔ اسکا نام جواہر الاسرار وزواہر الانوار ہے۔ یہ مثنوی کے ابتدائی تین دفاتر کی فارسی شرح ہے۔ اسکے مصنف ایک فاضل اجل گزرے ہیں۔ آپ کا نام حسین بن حسن سبزواری ہے۔ کتاب کی ابتدا میں ایک بسیط مقدمہ ہے جس میں مبادی تصوف، سوانح صوفیہ اور اصطلاحات صوفیانہ وغیرہ

سے متعلق گرانبہا معلومات پائے جاتے ہیں۔ متن کی شرح ہر چند زیادہ قابل قدر نہیں کیونکہ اس میں بالکل مولویانہ رنگ اختیار کیا گیا ہے۔ زیادہ تحقیق و کاوش، فلسفیانہ نسبت و کشاد اور ماہرانہ نقد و بصر سے کام نہیں لیا گیا۔ لیکن یہ مقدمہ بہت قابل ستائش ہے۔ ہر چند تذکرۂ اولیا کے سلسلہ میں جو واقعات اسکے اندر درج ہیں وہ بعض جگہ لفظ بہ لفظ نفحات الانس جامی کی روایات سے ملتے ہوئے ہیں۔ ہاں جامی کی بعض بعض مجمل روایات اسمیں مشرح طریقہ سے مذکور ہیں۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ رومی اور شمس تبریز کے واقعات مناقب العارفین سے لئے گئے ہیں مصنف کی ایک اور کتاب "کنوز الحقائق فی رموز الدقائق" بھی ہے۔ یہ ایک مجموعہ ہے ان افکار و خیالات کا جو لوگوں کے سوال پر وقتاً فوقتاً اپنے مثنوی کے بعض رموز و حقائق کے متعلق ظاہر کئے۔ علامہ شبلی نے مثنوی کے شارحین کی فہرست میں آپ کا نام درج نہیں کیا ہے۔

۲

ڈاکٹر نکلسن کی زندگی

میں نے نگار میں اپنے ابتدائی مقالات کے اندر ڈاکٹر نکلسن کے حوالے دئے ہیں۔

"تصوف اسلام پر ایک مؤرخانہ نظر" جب "نگار" لکھنؤ میں شایع ہوا تو اسپر ارباب علم میں نظر و مباحث شروع ہوئے۔ میں نے اس مضمون میں دوسرے مصنفین کے علاوہ ڈاکٹر نکلسن کی دو تصنیفات "مقدمۂ دیوان" اور "صوفیاے اسلام" سے استفادہ کیا تھا۔ [۱]

---

[۱] چنانچہ ہندوستان کا ایک لفریب ادیب ایک نادرالوجود محقق جسکی سنجیدگیوں نے قلوب زمام پر ایک "اعلیٰ نقش اخلاق" ثبت کر دیا ہے اور جو باوجود محدث اور محقق ہونے کے حنفیہ کے اندر بھی ممتاز نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اپنے ایک والا نامہ مؤرخہ ۱۶ دسمبر ۱۹۲۶ء میں اسکے متعلق لکھتا ہے:-

"نگار میں آپ کی تاریخ تصوف کو افسوس کیسا بتقدر پڑھتا ہوں مستشرقین یورپ کے خیالات کو مسلمانوں میں بغیر تنقید کے پھیلانا سودمند نہیں۔ بہرحال وللناس فیما

بقیہ حاشیہ صفحہ ۶

یعشقون مذاھب ......"

آخری جملہ جس کی عبارت عربی ہے ابو فراس کے ایک شعر کا دوسرا مصرعہ ہے جسکی پہلی کڑی یہ ہے :- ومن مذھبی حب الدیار واھلھا + ولداماع العشاق ذکی مبادلے مولانا موصوف کو جو ایک حیثیت سے میرے اُستاد بھی ہیں میں نے جواب دیا کہ "علمائے یورپ کی روایات میں جو کچھ میں نے خلاف دیکھا اس پر تنقید بھی کی ہے"۔ اس کے بعد بھی اس سلسلہ میں چند مراسلات موصول ہوئے جو میرا سرمایہ "فروغ خلوت" ہیں۔ ہاں ان میں دو باتیں ادب سے متعلق ہیں جنھیں لکھ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ موصوف اپنے گرامی نامہ مورخہ ۱۳، جنوری ۱۹۳۱ء میں رقم فرماتے ہیں :-

"تصوف کے متعلق نکلسن وغیرہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ حق و باطل کی بدترین آمیزش ہے۔ اہل یورپ کا زاویۂ نظر ہم سے بالکل الگ ہے۔ ہم ان کے نقش قدم پر چلیں گے تو کعبہ نہیں کلیسا ان پہونچیں گے۔ پہلے یہ یقین کر لیجئے کہ تصوف یعنی اصلی و صحیح تصوف اسلام کی جان ہے۔ تصوف حقیقی اور اجزائے خارجی میں فرق و امتیاز لازمی ہے ......"

جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے آپکے گرامی مکتوبات و ملفوظات سر آنکھوں پر علم و ادب کی حیثیت سے بھی جن حقائق پر آپنے روشنی ڈالی ہے محل احتجاج نہیں لیکن عذر مجھے اسپر ہے کہ یہ تنقیدی خیالات میری تاریخ تصوف اسلام کیلئے موزوں بھی ہیں یا نہیں ؟ -

نظر غائر ڈالنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ علم و فضل اور تحقیق و جستجو کے اعتبار سے وہ کس منزلت کا حقدار ہے۔ اسکی چند تصنیفات میرے زیر مطالعہ رہیں۔ اور حق تو یہ ہے کہ فضلائے یورپ کی مشرق نوازی کے بعض نادر حالات مجھے اسکی کتاب "صوفیائے اسلام" سے معلوم ہوئے۔ اس لئے اگر اسکے بعد مجھے فاضل موصوف کی ذات سے عقیدتمندانہ وابستگی ہوجائے تو محل استعجاب نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ میں نے اواخر سنہ ۱۹۲۹ء میں اسے انگریزی میں ایک خط لکھا۔ اور اُسکی زندگی کے حالات دریافت کئے۔ مجھے اس انگریز مستشرق کی علمی فضیلت کے ساتھ اُسکے اخلاق جمیل کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُس نے فوراً ہی اپنی تصنیفات کی مطبوعہ فہرست اور اپنے مختصر حالات زندگی لکھ کر بھیجدئے۔ خط انگریزی میں ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے :۔

۱۲، ہارڈے روڈ - کیمبرج

۹ رنومبر سنہ ۱۹۲۹ء

حضرت محترم

"میں آپکے خط کے لئے بہت بہت مشکور ہوں اور بہت خوش ہوں

کہ آپ نے میری بعض تصنیفات اپنے لئے فائدہ بخش پائیں۔
جہاں میں آپ کی خدمت میں ان اعلیٰ افکار کے متعلق جو آپ نے
ان کے اور ان میں ایک کے متعلق دلی ہدیۂ تشکر پیش کرتا ہوں ہاں
مجھے یہ بھی احساس پیدا ہوتا ہے کہ آپ کی ہمدردی اور جوش
نے میری حیثیت سے کہیں زیادہ آپ کو میرا مدحت سرا بنا دیا
ہے اور میں اُمید کرتا ہوں کہ جب آپ حالات مُرتب کرنے
لگیں جیسا کہ آپ نے "نگار" میں لکھنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کا
خیال رکھیں۔

میں اپنی کتابوں کی ایک فہرست بھیج رہا ہوں جس سے
آپ کو پتہ چلے گا کہ تصوف میرے مطالعہ کا خاص موضوع ہے۔
میں ۱۸۶۸ء میں پیدا ہوا، کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔
۱۹۰۲ء سے ۱۹۲۶ء تک وہیں فارسی زبان کا خطیب رہا۔
اور اب عربی کا پروفیسر ہوں۔ پروفیسر ای جی براؤن فارسی
میں میرے اُستاد تھے جن کا میں بہت زیادہ ممنون احسان ہوں
اور جن کا میں عربی میں جانشین ہوا۔ فی الحال میں موجودہ قلمی

نسخوں سے مثنوی کی ترتیب و ترجمہ میں مشغول ہوں۔"

آپ کا مخلص آر۔ اے نکلسن

میرے الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کو جو افراط نظر آئی وہ غالباً اس بات کا نتیجہ ہوگی کہ انھیں میرے ان افکار کا علم نہیں جن کے ماتحت میں ان کی علمی خدمات اور بالخصوص صوفیانہ تصنیفات کا حیرت کی حد تک ثنا خواں ہوں نکلسن کی کتابوں میں کوئی ایسی انوکھی بات نہیں جو انھیں ایک عجوبۂ روزگار بنادے بلکہ بہت سی باتوں میں آج بھی مشرق کے بعض فرزند انھیں مشورہ دے سکتے ہیں۔ بلکہ میں اس نقطۂ خیال سے ان کا مدّاح ہوں کہ ایک ایسے ماحول میں جہاں مادیت کا ہنگامہ ہے، جہاں مادہ پرستی ہی وظیفۂ حیات قرار دیا جاتا ہے انھوں نے کیفیات روحانیہ کے عمیق مطالعہ کا ایسا ذوق جمیل کیونکر پالیا؟ روح و روحانیات کے متعلق یورپ کا موجودہ دولہ نہضت مادیت ہی کی ایک پاکیزہ صورت کا نام ہے۔ جسے نہ تو جمال روح سے تعبیر کر سکتے ہیں نہ اس تربیت نفسی کی پیداوار کہہ سکتے ہیں جس نے صوفیہ کو طبقات انسانی میں ایک ارفع اور بلند حیثیت

دے دی ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ذوق جستجو ہے جس کاوش اور شوق سے وہ اپنی کتابوں میں معلومات بہم پہونچاتے ہیں وہ انھیں عام مصنفین کی سطح سے بہت بلند کر دیتا ہے۔ اور یوں بھی ایک یوروپین عالم کا اسلامی ادبیات سے ایسی دلچسپی رکھنا جلب توجہ کے لئے کافی ہے۔ انھیں اسباب کے ماتحت میری وابستگی و دلچسپی ہے۔

(۳)

نکلسن کی تصنیفات

ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات جو آج تک شایع ہو چکی ہیں تعداد میں سترہ ہیں۔ اور ان میں تقریباً تمام کتابیں صوفی ادب کے متعلق ہیں بعض ان کی مستقل مصنفات ہیں، بعض مشہور کتابیں انھوں نے قدیم قلمی نسخوں سے مقابلہ کرکے مرتب کیں۔ ان کا انگریزی میں قابل قدر ترجمہ کیا، ان کی شرحیں لکھیں اور ابتدا میں فاضلانہ مقدمہ کا اضافہ کیا۔ اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:-

(۱) "منتخبات دیوان شمس تبریز" (اسی پر مفصل تبصرہ کر رہا ہوں) کتاب سنہ ۱۸۹۸ء میں چھپی۔

(۲) "تذکرۃ الاولیا" مصنفہ حضرت فریدالدین عطار۔ اصل کتاب جو فارسی میں ہے مع تنقیدی شرح بمقام لیڈن سنہ ۱۹۰۵ء۔ سنہ ۱۹۰۷ء میں چھپی۔

(۳) "تاریخ ادب عربی" براؤن کی "تاریخ ادب فارسی" کی طرح یہ بہت مشہور و مقبول تصنیف ہے۔ اس کا چوتھا اڈیشن سنہ ۱۹۲۹ء میں کیمبرج سے شایع ہوا

(۴) "ابتدائی عربی" حصۂ اول، دوم، سوم مع شرح و فرہنگ مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۰۹ء۔

(۵) مقدمہ و شرح "رباعیات عمر خیام" مترجمۂ فزجیرلڈ لندن ۱۹۱۱ء۔

(۶) "ترجمان الاشواق" یہ محی الدین ابن عربی کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔ اسکی زبان عربی ہے۔ نکلسن نے تین قلمی نسخوں سے مقابلہ کرکے انگریزی میں عربی اشعار کا لفظی ترجمہ اور خود مصنف نے جو اُن پر شرحیں لکھی ہیں انکا خلاصہ ترجمہ کیا۔ "تراجم مشرقیہ فنڈ" کے سلسلۂ جدیدہ کی یہ بیسویں جلد ہے یہ کتاب ۱۹۱۱ء میں لندن سے شایع ہوئی۔

(۷) "کشف المحجوب" تصوف اسلامیہ پر فارسی زبان میں یہ ایک قدیم رسالہ ہے۔ اسکے مصنف حضرت علامہ علی بن عثمان الجلالی الہجویری ہیں نکلسن نے اسکے ایک نسخہ مطبوعۂ لاہور کا "انڈیا آفس لائبریری" اور "برٹش میوزیم" کے قلمی نسخوں سے مقابلہ کرکے ترجمہ کیا۔ "ای جی گب میموریل" کے سلسلۂ اشاعت کی یہ سترہویں جلد ہے جو ۱۹۱۱ء میں لندن سے شایع ہوئی۔

(۸) "صوفیاے اسلام" یہ کتاب انگریزی زبان میں نکلسن کی تصنیف ہے،

حق تو یہ ہے کہ تصوف کی تاریخ اور فلسفہ کے متعلق انگریزی میں اس سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی۔ یہ مصنف کی بسبت سالہ تحقیق و کاوش اور مطالعہ و غور کا نتیجہ ہے۔ "مجلس سلسلۂ تحقیق" نے سنہ ۱۹۱۴ء میں لندن سے شایع کیا۔

(۹) "کتاب اللمع فی التصوف" مصنفۂ ابو نصر السراج۔ نکلسن نے پہلی مرتبہ اصل کتاب جو عربی زبان میں ہے مرتب کی۔ اسکی تنقیدی شرحیں لکھیں۔ اسکا خلاصہ فرہنگ اور فہرست مضامین مرتب کیا۔ یہ "ای، جی، ڈبلیو گب میموریل" کے سلسلۂ اشاعت کی بائیسویں جلد ہے سنہ ۱۹۱۴ء میں بمقام لیڈن چھپی۔

(۱۰) "اسرار خودی"۔ یہ ہندوستان کے مشہور ادیب و فلسفی حضرت ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال کی ایک فلسفیانہ نظم ہے۔ نکلسن نے فارسی سے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا، اسپر مقدمہ اور شرح لکھی، اور سنہ ۱۹۲۰ء میں لندن سے شایع کیا۔

(۱۱) "فارس نامہ" مصنفۂ ابن البلخی، مرتبۂ نکلسن۔ یہ بھی ای، جی ڈبلیو گب میموریل" کی اشاعت جدیدہ کی پہلی جلد ہے۔ سنہ ۱۹۲۱ء میں

بمقام لیڈن چھپی۔
(۱۲) "اسلامی اشعار کا مطالعہ" (انگریزی) مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء۔
(۱۳) "تصوف اسلامیہ کا مطالعہ" (انگریزی) مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء۔
(۱۴) "مشرقی معلومات"۔ یہ کتاب نکلسن نے اپنے اُستاد ای جی براؤن کی خدمت میں ان کی ساٹھویں سالگرہ کے موقع پر پیش کی۔ مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔
(۱۵) "ترجمۂ نظم و نثر مشرقیہ" مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔
(۱۶) "تصوف میں شخصیت کا تخیل"۔ یہ مجموعہ ہے ان تین خطبات کا جو مصنف نے لندن یونیورسٹی میں دئے۔ مطبوعۂ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔
(۱۷) "مثنوی جلال الدین رومی"۔ یہ مصنف کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ ان کی یہ خدمت دُنیائے ادبِ تصوف سے ہمیشہ ہدیۂ امتنان حاصل کرتی رہے گی۔ نکلسن کا خیال ہے کہ کامل مثنوی کا ایک صحیح نسخہ دُنیا کے

موجودہ قلمی نسخوں سے مقابلہ کرکے تین جلدوں میں مرتب کیا جائے
اور تین جلدوں میں ان کا انگریزی ترجمہ ہو، اور دو جلدوں میں انگریزی
ہی میں ان کی شرح لکھی جائے۔ گویا وہ آٹھ جلدوں میں مثنوی کا
کا متن، انگریزی ترجمہ و شرح لکھ رہے ہیں۔ اس سلسلہ کی تین جلدیں
شایع ہو چکی ہیں جن میں پہلی جلد کے اندر مثنوی کے دفتر اول و دوم
کا متن ہے۔ یہ کتاب سنہ ۱۹۲۵ء میں بمقام لیڈن چھپی۔ دوسری جلد
میں اسی مرتبہ نسخہ کا انگریزی ترجمہ ہے جو سنہ ۱۹۲۶ء میں کیمبرج سے
چھپ کر شایع ہو چکی۔ تیسری جلد میں دفتر سوم و چہارم کا متن ہے۔
یہ بھی سنہ ۱۹۲۹ء میں بمقام لیڈن چھپ چکی۔

پہلی جلد میری نظر سے گزری ہے۔ اسکا مقدمہ دیکھ کر مجھے افسوس
آیا کہ ڈاکٹر صاحب نے کتاب کے تکملہ کے بعد یہ مقدمہ کیوں نہ لکھا،
کیونکہ دیوان شمس تبریز کا مقدمہ جس قدر نکلسن کے اعلیٰ ذوق ادب اور
کثرت مطالعہ کا پتہ بتاتا ہے اسکو دیکھتے ہوئے مثنوی کا یہ مقدمہ محض
سطحی اور خالی از لطف معلوم ہوتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب
کتاب کی تکمیل کے بعد اس طرف توجہ کریں گے۔ مثنوی کا مقدمہ مثنوی کی

کے شایانِ شان ہونا چاہیئے۔ موجودہ مقدمۂ مثنوی ڈاکٹر صاحب کی اس عظیم الشان ادبی خدمت کو بہت کچھ سُبک بنا رہا ہے۔

۴

ڈاکٹر صاحب کے مُرتبہ دیوان کا تعارف

یہ دیوان شمس تبریز کا ایک فاضلانہ انتخاب ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ طلبا کو یہ تلخیص ہی دیکھ کر رومی کے رنگ تغزل کا صحیح اندازہ لگ جائے۔ چنانچہ دیباچہ کے اندر نکلسن نے خود ہی لکھا ہے کہ "اگر یہ کتاب طلبہ کی بجائے شائقین ادب کی خدمت میں پیش کی جاتی تو میں ابو تمام کے حماسہ کی طرح جس میں لمبے لمبے قصائد و غزلیات سے چند اشعار منتخب کر کے بلا امتیاز تسلسل و ربط جمع کر دئے گئے ہیں اس انتخاب میں بھی وہی نظریہ ملحوظ رکھتا" لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ جو غزل لکھی پوری لکھی۔ البتہ غزلیات کے انتخاب میں اس نے خود اپنے ذوق پر اعتماد کیا ہے۔ پھر بھی اسکا خیال ہے کہ ہر چند انتخاب کلام کے ذریعہ کسی مصنف کی اہمیت کا صحیح اندازہ نہیں لگ سکتا۔ اس لئے اُس نے کوشش کی ہے کہ اس مجموعہ میں وہ تمام خیالات جمع کر دے جو پورے دیوان کا مطالعہ کرنے کے بعد مترتب ہو سکتے ہیں۔ اس لئے دیوان کا یہ یوروپی نسخہ صرف یہی نہیں کہ صحت کے اعتبار سے دُنیا کے تمام موجودہ نسخوں سے نادر ہے

(جس کی تفصیل آگے آتی ہے) بلکہ اسے کامل دیوان کا آئینہ کہہ سکتے ہیں نکلسن نے مفصلۂ ذیل عنوان کے ماتحت اسکی ترتیب دی ہے:-

ا - دیباچہ صفحہ ۷ تا صفحہ ۱۰

ب - فہرست مضامین و ماخذ صفحہ ۱۱ تا صفحہ ۱۴

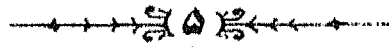
ج - مقدمہ صفحہ ۱۵ تا صفحہ ۵۱

د - اصل متن دیوان اور انگریزی میں ترجمہ صفحہ ۲ تا صفحہ ۱۹۵ (پہلے صفحہ میں بہترین ٹائپ میں فارسی غزلیات ہیں اور دوسرے صفحہ کے اندر نثر میں اُن کا انگریزی ترجمہ ہے)

ذ - شرح بزبان انگریزی صفحہ ۱۹۷ تا صفحہ ۳۱۸

ر - شرح اضافی (انگریزی) صفحہ ۳۱۹ تا صفحہ ۳۳۰

ز - اسکے بعد صفحہ ۳۳۱ سے صفحہ ۳۵۰ تک چار تتمے ہیں، جنمیں پہلا تحقیق و کاوش سے متعلق ہے۔ اسکے اندر دیوان سے وہ غزلیات منتخب کرکے لکھے ہیں جن سے بعض اہم تاریخی نتائج مترتب ہوئے ہیں۔ تتمہ ۲ کے اندر غزلیات کا ترجمہ انگریزی نظم میں ہے۔ اسکے بعد صفحہ ۳۶۷ تک فارسی اور عربی الفاظ (عربی حروف میں) اور انگریزی مضامین کی فہرست ہے۔

۵

دیباچہ

دیباچہ کے اندر ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ میں نے جب ٹرینٹی کالج کی رفاقت (فلوشپ) کی امیدواری کے موقع پر اپنے مہربان اور بے لوث اُستاد پروفیسر رابرٹسن اسمتھ سے مشورہ لیا کہ کون سا مضمون پیش کروں تو اُنھوں نے دیوان شمس تبریز یا بہ الفاظ دیگر جلال الدین رومی کی غزلیات کا انتخاب کیا۔ میں بھی بہت مستعدی کے ساتھ ان کا مشورہ ماننے کے لئے تیار ہو گیا۔ چونکہ اسی وقت سے صوفیانہ فکر و عقائد نے میرے اندر اس عجیب و غریب اور ناقابل رد مالوفیت کا ولولہ پیدا کر دیا تھا جو عشق و جمال کا مذہب بعض دماغوں کے اندر پیدا کر دیتا ہے۔ اُسی وقت ای جی براؤن نے انھیں دیوان مطبوعہ تبریز کا ایک نسخہ دیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اُسے صفحہ بہ صفحہ پڑھ ڈالا اور جو غزلیں انھیں بہترین معلوم ہوئیں اُن کا انتخاب کیا اور اُن کا انگریزی زبان میں نظم یا نثر میں ترجمہ کرتے گئے۔ موجودہ نسخہ اسی کاوش و استقراء کا نتیجہ ہے۔ ہر چند اسے وہی ابتدائی خطبہ نہیں کہہ سکتے چونکہ

اسکی ترتیب کے وقت ڈاکٹر صاحب کے پاس صرف ایک ہی نسخہ تھا
جس کے باعث بہت سی پیچیدگیاں حل نہ ہو سکی تھیں ۱۸۹۴ء میں
مصنف کو وائنا (اٹلی) کے کتب خانہ سے دیوان کا ایک شاندار قلمی نسخہ
ملا اور واپسی کے وقت لیڈن یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد نے انھیں
اسی پایہ کا ایک اور نسخہ دیا۔ مصنف نے ان دونوں نسخوں کا مقابلہ کرکے
ایک تیسرا نسخہ مرتب کیا اور ان پر ان قلمی نسخوں کی مدد سے جو برطانوی
عجائب خانہ یا اور کہیں سے ملے حواشی چڑھائے۔ اسکے بعد ڈاکٹر
صاحب نے اس کتاب کی اہمیت کے متعلق توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے
کہ تصوف کے افکار و عقائد چند ہیں لیکن انھیں کسی مختتم دائرہ کے اندر
محدود نہیں کر سکتے۔ دیوان کی خصوصیات کو اگر واضح بھی کر دیا جائے تو
بھی چونکہ ذو معنی اور مختلف المعانی طرز بیان کا یہ ایک شاہکار ہے
قیاس کا کافی موقع باقی رہنے دیتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے
کہ ان کی شرح گو بعض اوقات خارج از مبحث معلوم ہوگی پھر بھی کسی نہ کسی
کے بہترین صوفی شاعر سے خراج تحسین وصول کریگی۔
نکلسن نے دیباچہ کے اندر یہ بھی لکھا ہے کہ ہر چند پروفیسر

وھنفیلڈ نے مثنوی رومی کا عالمانہ خلاصہ کیا۔ اس طرح سر جیمس
رڈہاؤس نے محنت کرکے دفتر اول کا ترجمہ کیا۔ گو انکے ترجمۂ مثنوی کے
اندر عجیب وغریب شاعرانہ نقائص ہیں مگر دیوان کو جو محاسن اور شہرت
کے اعتبار سے مثنوی سے کمتر درجہ نہیں رکھتا جلب التفات ہیں وہ
خوش نصیبی حاصل نہ ہوئی۔ انگریزی زبان میں اسکا کوئی نسخہ نہیں [1]

---

[1] ڈاکٹر صاحب کی تصنیف کے وقت دیوان کا انگریزی ایڈیشن نہ تھا لیکن اس کے بعد ڈبلو ہیسٹی نے سنہ ۱۹۰۳ء میں دیوان کے منتخبات کا انگریزی ترجمہ کیا۔ (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا) یہ ترجمہ نظم میں ہے اور اسکا نام "عید بہار از دیوان جلال الدین رومی" ہے (دیکھو انسائیکلوپیڈیا آف ریجن اینڈ اتھکس) ڈاکٹر صاحب نے صرف مثنوی دفتر اول کا انگریزی ترجمہ کیا ہے سنہ ۱۹۱۰ء میں مثنوی دفتر دوم کا انگریزی نثر میں ترجمہ شایع ہوا۔ اسکی دو جلدیں ہیں۔ ایک جلد میں ترجمہ دوسری جلد میں شرح ہے۔ (دیکھو فہرست کتب فارسی ص۲۳ لوزک اینڈ کو لندن) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ مثنوی کے نسخہ مطبوعہ قسطنطنیہ اور بولاق میں ساتواں دفتر اور کامل مثنوی کا ترکی ترجمہ بھی شامل ہے۔ اس ساتویں دفتر کی صحت اور سند کے رو میں خود رومی کا خیال پایا جاتا ہے (بحوالہ تذکرۂ شعرائے فارس مرتبہ آڈسلے) مثنوی اور دیوان کے متعلق مفصل حالات مندرجہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں۔

(۱) ریو کی فہرست مخطوطات فارسیہ عجائب خانہ برطانیہ جلد ۲۔ (۲) اسپرنگر کی فہرست مخطوطات اودھ (۳) فہرست کتب مرتبہ ایتھے۔

آسٹریا کے ایک عالم "روزنویگ" نے "اوسوہل" کے نام سے ۱۸۳۹ء میں اسکا انتخاب و ترجمہ شایع کیا۔ اسی طرح جرمنی کے مشہور عالم "وان ہمیر" نے اسکا پیچیدہ ترجمہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ میرے اس انتخاب دیوان کے اندر صرف تین غزلیات ایسی ہیں جو روزنویگ کے مرتبہ نسخہ میں بھی شامل ہیں۔ ورنہ یہ دیوان پہلی مرتبہ یورپ میں شایع ہورہا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ ترجمہ میں صحت اور فن کا لحاظ رکھا جائے، اس لئے اُنھوں نے دیوان کا انگریزی ترجمہ نثر میں لکھا اور ان کا دعویٰ ہے کہ اسمیں وہ کامیاب ہوئے۔ انگریزی نظم میں مشرقی شاعری کا لغوی بیان منتقل نہیں ہوسکتا۔ نظم میں ترجمہ کرنے کی وہی صورت ہوگی۔ یا تو مترجم مصنف کے معانی کا مجموعی حیثیت سے پابند رہیگا، یا الفاظ سے ہٹ کر روح معانی بیان کرنے کے لئے ایک بلند سطح اختیار کرے گا۔ اور اصل خیال کو ایک پاکیزہ صورت میں پیش کرے گا۔ فزجیرلڈ کا ترجمہ "رباعیات خیام" اس صنف کا ایک بہترین اور نادر کارنامہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ میں جہاں معنوی

پیچیدگی نہیں ہوسکتی تھی حتی الوسع اختیاری تصرف سے کام نہیں لیا ہے۔
دیباچہ کے اخیر میں انھوں نے کاؤیل کا گرمجوشی کے ساتھ
شکریہ ادا کیا ہے کہ انھوں نے دیوان کے دو قلمی نسخے ان کو عاریتہً دئے۔
اسی طرح انھوں نے براؤن کے متعلق لکھا ہے کہ موصوف نے انکے ساتھ
اپنی عدیم النظیر قابلیت اور تجربہ سے کبھی دریغ نہیں کیا۔ پروفیسر
لووس ڈکنسن نے اپنی ایک غیر مطبوعہ تصنیف جو فلاطینوس کے متعلق
تھی انھیں پڑھنے کی اجازت دی، پروفیسر بیون نے صرف یہی نہیں
کہ شروع سے اخیر تک پروف شیٹ پڑھنے کی تکلیف گوارا کی بلکہ بہت سے
عاقلانہ اور اہم مشورے بھی دئے۔
سب کے اخیر میں ڈاکٹر صاحب نے مطبع کیمبرج یونیورسٹی کے
کارکنان کا بھی شکریہ ادا کیا ہے کہ انھوں نے ایک دقت طلب کتاب
کو نہایت قابل ستائش طریقہ سے طبع کیا۔

۶

مقدمہ

فاضل مصنف نے اپنے فاضلانہ مقدمہ کے اندر پہلے دیوان شمس تبریز کی وجہ تسمیہ پر بحث کی ہے۔ اسکے بعد رومی اور شمس تبریز کے حالات بڑی کاوش اور غور سے مرتب کئے ہیں۔ ان کا ماخذ حسب ذیل کتابیں تھیں:-

(۱) "مناقب العارفین"۔ یہ کتاب ۷۱۸ھ اور ۷۵۴ھ کے درمیان لکھی گئی۔ اسکا مصنف مولانا جلال الدین رومی کے پوتے عارف کا شاگرد تھا۔ اسکا تخلص افلاکی ہے۔ اس کتاب کے اندر گو عجیب و غریب واقعات و سوانح درج ہیں لیکن درایت کے لحاظ سے ناقابل اعتبار ہے۔ پروفیسر ریڈ ہاؤس نے اپنے ترجمہ مثنوی (دفتر اول) کے اندر اسکے بہت سے اقتباسات دئے ہیں۔

(۲) تذکرۃ الشعراء۔ دولت شاہ بن بختی شاہ سمرقندی، اس کا مصنف مستند اور پابند ضابطہ تسلیم کیا جاتا ہے۔

(۳) نفحات الانس مصنفہ مولانا عبدالرحمن جامیؒ۔

(۴) دیباچۂ دیوان مطبوعۂ تبریز مُرتبۂ رضا قلی خاں -

اسکے بعد ڈاکٹر صاحب نے تصوف اور فارسی شاعری کے علاقہ پر ایک محققانہ بحث کی ہے اور اسی ضمن میں رومی کی خصوصیات شاعری، فلسفہ اور صوفیانہ فکر و احساس پر نہایت دلفریب انداز میں روشنی ڈالی ہے - رومی اور فلاطینوس کے فلسفہ کا موازنہ کیا ہے - اور شعرائے متقدمین و معاصرین سنائی، عطار، سعدی، نظامی، اور خیام کی خصوصیات شاعری پر سرسری بحث کرتے ہوئے رومی کی شاعری کا فرق و امتیاز دکھایا ہے - ضمناً روزنویگ کے ترجمۂ دیوان کی فاحش غلطیاں پیش کی ہیں اور دان ہمیر کے ترجمہ کو صحت اور فن کے اعتبار سے روزنویگ کے ترجمہ سے بالاتر ثابت کیا ہے لیکن نکلسن کا خیال ہے کہ آخر الذکر ترجمہ میں شاعرانہ احساس اور جمال صورت مفقود ہے اس لئے قارئین کے لئے دلکش ہونے کی بجائے اُلجھن کا باعث بن جاتا ہے - مقدمہ کے اخیر میں انھوں نے دیوان کے ان تمام قلمی و مطبوعہ نسخوں کی ترتیب و کتابت اور صحت و سند پر کسی قدر مفصل گفتگو کی ہے، جو انھیں لیڈن، وائنا اور لندن

(برٹش میوزیم) میں دستیاب ہوئے۔ یا پروفیسر براؤن اور کاڈیل نے مطالعہ کے لئے عاریۃً دئے۔ دیوان کا یہ یوروپی نسخہ برٹش میوزیم کے تین، لیڈن اور وائنا کے ایک ایک اور پروفیسر کاڈیل کے دو قلمی نسخوں اور لکھنؤ و تبریز کے مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کرکے مرتب کیا گیا ہے۔ اس لئے اسکا متن نہایت تحقیق و کاوش، غور و مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ اور چونکہ ایک عالم متبحر نے دیوان کے سات قلمی اور دو مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کرکے اسکی ترتیب دی ہے۔ اس لئے اسکی صحت متن صرف یہی نہیں کہ عہد جدید میں فارسی لٹریچر کا مایۂ ناز ہے بلکہ دُنیا کے تمام نسخوں سے نکلسن کا یہ مُرتبہ دیوان زیادہ صحیح اور مستند ہے۔

یہ چند تمہیدی گزارشیں تھیں جو قارئین کرام کی خدمت میں پیش کی گئیں۔ اب ضرورت ہے کہ رومی کے حالات زندگی اور کلام پر تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید کی جائے۔ مولانائے روم کی زندگی میں شمس تبریز کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج تعارف نہیں۔ خاص کر اسوقت جبکہ "دیوان رومیؒ" کا نام ہی "دیوان شمس تبریزؒ"

مشہور ہے۔ اور عام حضرات کو خبر بھی نہیں کہ وہ دیوان جسے شمس
تبریز کا انتساب حاصل ہے وہ خود رومی کی شاعرانہ فکر بدیع اور صوفیانہ
ندرت احساس کا نتیجہ ہے۔ عام طور سے لوگ مولانا کی مثنوی سے
واقف ہیں جس نے اُنھیں صرف ایک صوفی، ایک دینی عالم
اور مذہبی رنگ کا شاعر مشہور کر دیا ہے۔ ہر چند علمائے یورپ نے
موجودہ دور میں مثنوی کے مطالعہ کے بعد آپ کے فلسفہ اور تصوف کے
متعلق بڑی بڑی نکتہ سنجیاں کی ہیں، لیکن مشرق آج تک آپ کو
ایک صوفی شاعر اور وہ بھی گہرے مذہبی رنگ کا شاعر سمجھ رہا ہے
اسی لئے آج آپ کی غزلیں نہ کہیں "دور بادۂ صبوح" میں پڑھی جاتی
ہیں، نہ رند مشربوں میں آپ کا تذکرہ ہے۔ آپ کا رنگ تغزل فارسی
شاعری میں اس قدر نادر حیثیت رکھتا ہے کہ اسکی مثال باوجود تلاش
بھی نہیں مل سکتی۔

آپ کے کلام کے سلسلہ میں اس وقت طلب موضوع پر بحث
کروں گا کہ غزل کو ہونا کیسا چاہئے، اور یہ کہ رومی کی غزلیات کے اندر
کس قدر بے پایاں کیفیات، کیسا والہانہ فغاں درد، کیسی مضطرب حسیات

کیسے جمیل نوامیں شعری پائے جاتے ہیں، اور اسکے بعد رومی کے
خیالات کا عطار و سنائی کے کلام سے موازنہ کر کے بتاؤں گا کہ
(ان بزرگوں کے نقوش خیال نے رومی کے دماغ پر کس حد تک اثر
کیا اور اس خیال کو جب شمس تبریز کا امتزاج صحبت میسر آیا تو اس نے
دنیائے ادب میں کیسا فقید المثال اضافہ کیا، اور پھر انسانی ذہنیت
کس حد تک اثر پذیر ہوئی)۔

حیات رومی

جلال الدین ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ (مطابق ۳۰ ستمبر ۱۲۰۷ء) میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ انکلسن آپ کے آبائی سلسلۂ نسب کی روایت کو جس کے ماتحت آپ کا سلسلہ حضرت ابوبکر خلیفۂ اول تک منتہی ہوتا ہے غیر مستند اور ناقابلِ اعتبار بتاتا ہے۔ آپ کا مادری سلسلۂ نسب خوارزم کے شاہی خاندان سے ملتا ہے۔ جلال الدین حسین الخاطبی نے علاء الدین محمد خوارزم شاہ کی لڑکی سے شادی کی۔ ان سے بہاء الدین ولد پیدا ہوئے جو مولانا روم کے پدر بزرگوار تھے۔

بہاء الدین ایک بڑے عالم اور متقی، ایک فصیح و بلیغ واعظ اور ایک ممتاز خطیب تھے۔ اپنے زمانہ کے فلاسفہ اور عقلیین سے تو معرکہ آرا تھے ہی، بدقسمتی سے سیاسیات کی الجھنوں میں بھی گرفتار ہو گئے۔ افلاکی کا بیان ہے کہ انھوں نے شہنشاہ وقت محمد قطب الدین خوارزم شاہ ملقب بہ "تکش" کی بدعات پر حملہ کیا۔ اسوقت شمالی مشرقی فارس وغیرہ اس سلطان کے زیرنگیں تھا۔ دوسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ

بادشاہِ وقت بہاءالدین کے ترقی پذیر اثر اور شہرت سے حسد کرنے لگا۔
وجہ جو کچھ بھی ہو ان کو مناسب یہی معلوم ہوا کہ بلخ سے ہجرت کر جائیں،
چنانچہ تقریباً ۶۱۷ھ میں اپنے عائلہ اور چند دوستوں کے ساتھ
ترک وطن کیا، نیشاپور میں ان مسافروں اور مشہور صوفی شاعر حضرت
فریدالدین عطار سے ملاقات ہوئی جنھوں نے جلال کو جو اسوقت محض
بچے تھے اپنا اسرارنامہ دیا، اور پیشینگوئی کی کہ یہ بہت بڑی روحانی
منزلت حاصل کریں گے۔ نیشاپور سے یہ لوگ بغداد میں گئے، جہاں
انھوں نے ۶۱۸ھ میں چنگیز خاں کے ہاتھوں بلخ کی تباہی کا حال سُنا۔
اسکے بعد یہ لوگ مکہ، دمشق اور ملاطیہ میں پہونچے۔ آرمینیہ کے ایک شہر
ارزنجان میں چار سال اور سات برس لارند میں رہے[1]۔ یہاں ۶۲۳ھ
میں لالہ شرف الدین سمرقندی کی لڑکی جوہر خاتون سے جلال الدین کی
شادی ہوئی[2]۔ اسکے بعد بہت جلد یہ خاندان قونیہ میں آباد ہو گیا۔

---

[1] یہیں مولانا روم کے والد مقامی یونیورسٹی کے پرنسپل مقرر ہوئے (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا) اب یہاں قرامان آباد ہے (انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس) ع، م [2] نکلسن نے لکھا ہے کہ یہ خاتون مولانا کی حیات ہی میں انتقال کر گئیں۔ اسکے بعد مولانا نے قرا خاتون سے شادی کی جو ان کی وفات کے بعد بھی زندہ رہیں (مقدمۂ دیوان)

جو سلجوقی شاہزادہ علاءالدین کیقباد کا پایۂ تخت تھا۔ بہاءالدین نے
شاہی سرپرستی میں اپنا مشغلۂ تدریس جاری کردیا۔

رومی سے متعلق جو قصے بیان کئے جاتے ہیں اگر ہم انھیں یقین
کریں تو ماننا پڑے گا کہ شاعر عہد صبوت ہی سے ایک عجیب و غریب
ہستی رکھتا تھا۔ چھ سال کی عمر میں وہ خواب دیکھتے۔ اپنے ساتھ کھیلنے
والے لڑکوں کو فلسفہ کا درس دیتے اور غیر معمولی ریاضت کرتے۔ انھوں
نے پہلے اپنے والد سے تعلیم پائی۔ اسکے بعد برہان الدین محقق ترمذی
سے جو بلخ میں بہاءالدین کے شاگرد رہ چکے شرف تلمذ حاصل کیا۔

۶۲۸ھ میں جب باپ نے انتقال کیا تو جلال الدین باپ کی جگہ
مسند آرا ہوئے۔ افلاکی کا بیان ہے کہ انھوں نے اس سے قبل حلب
اور دمشق کا سفر کیا اور جب قونیہ میں واپس آئے تو نو سال تک برہان
الدین سے تصوف کا درس لیتے رہے۔ انکی علمی قابلیت، ذکاوت
و فصاحت کا شہرہ ہو چکا تھا۔ چار دانگ عالم سے آرزومند طلبا
آپکے حلقۂ درس میں شریک ہونے کے لئے آتے تھے۔ (آپ کا حلقۂ
درس چار سو طلبہ پر مشتمل تھا) آپ کا خیال تھا کہ علوم ظاہری سے

روح کی بے پایاں آرزوئے حریت و راحت کی سیرابی نہیں ہو سکتی۔
انھوں نے اسی بنا پر "وحدت فی الکثرت" کے عقائد قبول کر لئے،
جس نے اسلام کی بنجر زمین میں ابتدائ جڑ پکڑ رکھا تھا۔ رہ نوردبزرگان
دین اسلامی سلطنت کے طول و عرض میں ان کی تخم افشانی کر رہے
تھے، اور مشرقی قوت نمو کے ساتھ یہ پودا بڑھ رہا تھا اور اس میں
تازگی آرہی تھی۔

دیوان شمس تبریز کی وجہ تسمیہ

نکلسن اپنے مقدمہ کے اندر لکھتے ہیں "کہ کتابیں بہ بنائے حوصلہ یا عداوت ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہو گئی ہیں جن کا ہاتھ ان کی تصنیف یا تالیف میں نہ تھا۔ رومی نے یہ دیوان اپنے مرشد شمس تبریز کی خدمت میں ہرگز پیش نہیں کیا۔ چونکہ انھوں نے اسکی تکمیل کے قبل ہی وفات کی پھر کیا وجہ ہے کہ ورق عنوان (ٹائٹل پیج) اور بہتیری غزلیات کے اخیر میں شمس تبریز کا نام پایا جاتا ہے؟ وہ کون تھے اور جلال الدین رومی سے ان کا کیا علاقہ تھا؟ ایک ایسا شاعر جس کی شاعرانہ منزلت فردوسی اور حافظ کے برابر ہے کیوں اپنی غزلیات کا غیر فانی سہرا ایک درویش کے سر پر رکھدے گا؟"

یہ سوالات ہیں جو قدرتی طور پر اس انکشاف کے بعد کہ دیوان شمس تبریز در اصل مولانا رومی کا دیوان ہے، دماغ سامعین میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا جواب دینا اس امر پر موقوف ہے کہ شمس تبریز کی زندگی پر

تفصیلی بحث کی جائے اور بتایا جائے کہ اس "بادیہ پیما" درویش نے رومی کی زندگی میں کون سا انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اسکی شدت احساس اس کا علوے روحانی، اس کا جمال باطن، اسکا زمزمۂ درد اسقدر بلند صوفیانہ سطح کی چیزیں تھیں کہ رومی نے جب اس "ظاہر پریشاں" درویش کا نزدیک سے مطالعہ کیا تو بیخود ہو گئے۔ تمام معاشرتی اور بعض مذہبی تکلفات ترک کر دئے۔ رومی کی غزلیات میں جو خروش درد اور سیلاب کیفیات ہے وہ صرف نتیجہ ہے شمس تبریز کے فیض صحبت کا۔ صوفیانہ شاعری میں آپ کا کوئی ہمسر نہیں، حالانکہ دنیائے تصوف میں ایسے ایسے بندگان خدا گزرے ہیں جن کا پایۂ للہیت اور معرفت رومی سے کہیں زیادہ تھا۔

۹

شمس تبریزؒ

۲۶ جمادی الآخر سنہ ۶۴۲ھ (مطابق ۲۸ نومبر سنہ ۱۲۴۴ء) میں شمس تبریزؒ سفر کرتے ہوئے قونیہ آئے۔ اس تاریخی تعین کے متعلق جامی اور افلاکی کا اتفاق ہے لیکن رضا قلی خاں جنھوں نے دیوان مطبوعہ تبریز کی ترتیب دی ہے لکھتے ہیں کہ جلال کی عمر جس وقت پہلے پہل شمس تبریزؒ قونیہ میں آئے باسٹھ سال کی تھی۔ بظاہر دیوان کے مفصلہ ذیل شعر سے اس تاریخ (سنہ ۶۶۶ھ) کی توثیق ہو جاتی ہے۔

بہ اندیشہ فرو بردمرا عقل چہل سال
بہ شصت و دو شدم صید و زتدبیر بجستم

اسکے برخلاف ہم لوگوں کو معلوم ہے کہ مثنوی دفتر اول میں شمس تبریزؒ کو خطاب کیا گیا ہے[1]۔ اور یہ کہ مثنوی دفتر دوم کی ابتدا سنہ ۶۶۲ھ

---

[1] پیش ازیں آشوب و خونریزی مجو پیش ازیں از شمس تبریزی مگو (دفتر اول حکایت اول)
اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ سنہ ۶۶۲ھ سے بھی قبل شمس تبریز سے مولانا کی ملاقات تھی۔ ع ۔ م

میں ہوئی تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رضا قلی خاں کی تاریخ تعیین صحیح نہیں۔
جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ "اثنائے مسافرت"
میں جلال سے ملاقات ہوگئی۔ لیکن دولت شاہ کا بیان ہے کہ
شمس تبریز کو ان کے پیر و مرشد حضرت رکن الدین سنجاسی نے ارض
روم میں جلال الدین کی تلاش کے لئے بھیجا تھا۔ ملاقات کے متعلق
جامی اور افلاکی کے بیانات ملتے ہوئے ہیں۔ دولت شاہ نے
ایک دوسری روایت نقل کی ہے۔

یہاں ضروری ہے کہ چند باتیں جو قصص و روایات نے اس
نمد پوش رہ نورد کے متعلق جو ایک آن میں ایک مقام سے دوسرے
مقام پر ظاہر ہوتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے محفوظ رکھی ہیں بیان
کر دی جائیں۔ شمس تبریز کے نسب و حسب کے حالات بھی غیر مستند
ہیں۔ بعضوں کا قول ہے کہ ان کے والد خوند علاء الدین (تذکرۂ
دولت شاہ کے بعض قلمی نسخوں میں جلال الدین لکھا ہوا ہے) خود
کو "کیا بزرگ امید" کی اولاد بتلاتے تھے۔ "کیا بزرگ امید" دنیائے مذہب
و تاریخ کے مشہور انسان حسن بن صباح کے خلیفہ تھے۔ جیسا کہ وان ہیمر

نے اپنے دیوان کے جرمنی ترجمہ میں لکھا ہے کہ علاء الدین نے اپنا آبائی مذہب اسمٰعیلیہ یا "باطنیہ" ترک کر دیا۔ ان کی کتابیں و رسائل جلا دیئے اور کفر و الحاد کے قلعوں میں بیٹھ کر اسلام کی تبلیغ کی۔ اور پوشیدہ طور پر شمس کو جو ایک حسن بدیع رکھنے والے نوجوان تھے۔ تبریز میں تعلیم کے لئے بھیجا۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ انھوں نے عورتوں کی صحبت میں پرورش پائی "کہ چشم نا اہلے و نامحرمے بروے نیفتد"۔ اور اُن سے زردوزی کا کام سیکھا۔ اسی لئے "زردوز" مشہور ہوئے۔ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ وہ تبریز میں پیدا ہوئے جہاں انکے والد بزازی کا پیشہ کرتے تھے۔ بابا کمال جندی، ابوبکر سلہ باف (SILA - BAF) اور رکن الدین سنجاسی سے فیض روحانی حاصل کیا۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق آپ کا سلسلۂ بیعت یہ ہے:-

رکن الدین سنجاسی، مرید ضیاء الدین ابو نجیب سہروردی، مرید احمد غزالی، مُرید ابوبکر نساج، مرید ابوالقاسم گرگانی مرید ابو عثمان مغربی مرید ابو علی کاتب، مُرید ابو علی رودباری، مُرید ابوالقاسم جنید، مُرید سری سقطی، مُرید ابو محفوظ معروف کرخی، مرید ابو سلمان داؤد طائی،

مرید حبیب فارسی، مرید حسن بصری، مرید حضرت علی ابن ابی طالبؓ
(حضرت معروف کرخی کو امام علی ابن موسیٰ الرضا کی وساطت
سے آنحضرت صلعم سے بھی بیعت حاصل ہے)

شمس تبریزؒ بڑے سیاح تھے اس لئے انھیں "پرندہ" کا
لقب دیا گیا تھا۔ آپ کے عادات و خصائل مستبدانہ حیثیت رکھتے
تھے۔ آپ میں غرور و پندار پایا جاتا تھا۔ اور اپنے عالم و فاضل
حاضرین کو بیل اور گدھا کہا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر اسپرنگر
آپ کو "متنفر تارک الدنیا" بتاتا ہے۔ (فہرست مخطوطات اودھ)

جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ وہ بالکل جاہل (اُمّی)
تھے لیکن اُن کے ولولہ انگیز روحانی جوش کی بدولت جس میں یہ عقیدہ
شامل تھا کہ وہ خدا کا عضو اور چہرہ ہیں جو شخص اُنکی قوت روحانیہ
کے مسحور حلقہ میں قدم رکھتا تھا خود بھی مسحور ہو جاتا تھا۔ اس حیثیت سے
اور بعض دوسرے واقعات اپنے محکم جوش و ولولہ، اپنی غریبی و مفلسی
اپنی مظلومانہ موت کی بنا پر شمس تبریز کو سقراط سے قریبی مماثلت ہے۔
دونوں نے ذہین افراد کے ساتھ وابستگی کی جنھوں نے ان کے مجمل

خیالات کو صناعانہ رنگ میں واضح کیا، دونوں علم ظاہر کی بیمائیگی تجلی کی ضرورت اور عشق کی قدر و قیمت کا آوازہ بلند کرتے ہیں۔

فلسفۂ اشراقی کی تاریخ بتاتی ہے کہ خدا جسے فلاطینوس "واحد مطلق" کہتا ہے ناقابل رسا علیحدگی اور جدائی کے باعث اگر ناقابل پرستاری نہیں سمجھا گیا تو کم از کم اپنے پرستاروں کے قلوب سے محو ضرور کر دیا گیا، اور ملائکہ، بزرگان و اعاظم نے اسکی جگہ لے لی جو زمین و آسمان کے درمیانی کڑی سمجھے جانے لگے۔ انھیں درمیانی کڑیوں کے ساتھ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کمتر و بیشتر دوری رکھتی ہیں انسانی توقعات وابستہ ہونے لگیں اور لوگوں کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ ان کے اندر ایک ذمہ دارانہ ہمدردی کا وجود ہے۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ وابستگی کرنے میں کوئی ظاہری صورت علاقہ نہ تھی۔ خدا سے علاقہ قائم کرنے میں صرف نفی ہی نفی تھی اس لئے درمیانی کڑیاں ہی مطمح پرستاری قرار پا گئیں۔ صوفیہ کا بھی یہی حال ہے۔ وہ ظاہر تو یہی کرتے ہیں کہ ان کا مرکز پرستش ایک "تجرید کلی" (UNIVERSAL ABSTRACTION) ہے۔ رومی کے زمانہ میں

مذہبی فرقوں کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنی ہی راہ تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ گمراہ ہو جائے گا اس لئے اسے ایک مرشد کا انتخاب کرنا چاہئے جو اسے سیدھی راہ پر لگائے۔ پیر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ اسکے اعمال خدا کے اعمال ہوتے ہیں۔ روحانی حیثیت سے خدا اور وہ ایک ہستی ہے، اُسکے کلمات کفر، اُسکی بد اخلاقیاں، بلکہ اُسکے جرائم صرف یہی نہیں کہ قابل چشم پوشی ہیں بلکہ قابل احترام ہیں۔ آفتاب اور ظلمت شر اور ذات باری تعالیٰ کی یکجائی نہیں ہو سکتی۔ جسے ہم شر کہتے ہیں وہ فی الواقع خیر ہوتا ہے، ہر چند یہ ہم لوگوں کی ذات کے اعتبار سے نامکمل ہوتا ہے۔" عام دماغوں پر ایسے اصول کا جو فتنہ انگیز اثر ہو سکتا ہے اُسپر روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں۔ علیؓ جعفر صادقؓ، ابو مسلمؒ اور دوسرے بے شمار حضرات ذات باری کا اوتار تسلیم کرلئے گئے حسن بن صباح کو اسکے معتقدین اس پرستارانہ عقیدت ونیایش سے خوش کرنے لگے کہ اس میں بدترین ایذا رسانی اور بزدلانہ انتقام کی جرأت پیدا ہو گئی۔

ہم لوگ رومی کی ذات میں مادی حیثیت سے ایسی فرط نیایش

نہیں دیکھتے لیکن ہم لوگوں کو اقرار کرنا پڑے گا کہ ان کے الفاظ بعض اوقات ذو معنی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور وہ اپنی ایک غزل کے اخیر میں کہتے ہیں:-

آں بادشاہ اعظم دربستہ بود محکم
پوشیدہ دلق مردم امروز بر در آمد

"اس بڑے بادشاہ نے مضبوطی سے دروازہ بند کر لیا تھا - آج وہ انسانی (فنا پذیر) لباس میں دروازہ پر آیا"

(نکلسن نے یہاں ثابت کیا ہے کہ رومی بھی شمس تبریز کو خدا کا اوتار تصور کرتے تھے)

"مناقب العارفین" کی ایک حکایت سے خود شمس کے دعاوی کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ایک دن بازار میں شمس سے ایک شخص ملا اور چلا اٹھا "لا الٰہ الا اللہ شمس الدین رسول اللہ"۔ لوگوں نے سنا تو شور و غوغا بلند کیا اور اسے مار ڈالنا چاہا۔ شمس تبریز نے بیچ بچاؤ کر دیا اور اسے لے گئے اور کہا "میرے اچھے دوست! میرا نام "محمد" ہے۔ تم محمد رسول اللہ کہہ سکتے تھے۔ لوگ غیر مسکوک زر قبول نہیں کرتے"۔

افلاکی کا بیان ہے کہ رومی نے کس حد تک خود کو اپنے اس نئے دوست کی مستبدانہ مرضی اور کامل فرمانبرداری میں مٹا دیا تھا۔ شمس تبریز جلال پر ایسی ہی حکمرانی کرتے تھے جیسے ایک بادشاہ اپنے غلاموں پر حکمرانی کرتا ہے۔ جلال بھی غلامانہ اطاعت گزاری میں دریغ نہیں کرتے تھے۔

رضا قلی کا بیان ہے کہ رومی اس قدر مطعون و مجذوب ہو گئے کہ کچھ دنوں میں لوگ انھیں پاگل خیال کرنے لگے۔ انھوں نے درس دینا چھوڑ دیا اور شمس تبریز کے ساتھ ویرانہ اور سنسان مقامات میں رہتے، جہاں دونوں قریبی صحبت میں فلسفۂ تصوف کی گہرائیوں پر بحث کرتے۔

جلال کے شاگرد اور متعلمین اس پر نہایت برافروختہ ہوئے ان کا خیال تھا کہ یہ نامبارک مہمان انھیں حقیقی مذہب سے گمراہ کر رہا ہے اس لئے انھوں نے اگر حقیقی جبر و استبداد سے کام نہیں لیا تو شمس کو گالیاں ضرور دیں۔ شمس الدین بھاگ کر تبریز چلے گئے۔ وہ جہاں جہاں کہیں گئے اُن کے پیرو اور مسترشد وہاں پہنچے اور ساتھ لائے لیکن فوراً ہی

قتل کا آوازہ بلند ہوا اور اُنھوں نے دمشق کا سفر اختیار کیا جہاں وہ دو سال تک اقامت گزیں رہے۔

رسید مژدہ بہ شام ست شمس تبریزی
چہ صبحہا کہ نماید اگر بہ شام بود

جلال کو اسکا نہایت شور افزا غم ہوا۔ اُنھوں نے مغنیوں کو حکم دیا کہ عشقیہ ترانے گائیں اور دن رات سماع میں مشغول رہنے لگے۔ ان کی بہت سی غزلیں اس عہد فراق کی کہی ہوئی ہیں۔

اسکے بعد کے واقعات تاریکی میں ہیں۔ بظاہر جلال کو جب اپنے عزیز ترین مہجور دوست کی صحبت میسر نہ ہوئی تو اُنھوں نے اپنے فرزند سلطان ولد کو بھیجا اور ہدایت کی کہ شمس تبریز کو تلاش کر کے قونیہ میں لائے۔ واپسی کے بعد وہ جلد ہی معجزانہ حیثیت سے غائب ہو گئے۔ بہت سی روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں نے انھیں قتل کر دیا۔ صرف قتل کے سبب اور صورت کے متعلق لوگوں کا اختلاف ہے۔ افلاکی کا بیان جسے پروفیسر رڈ ہاؤس نے ترجمۂ مثنوی میں درج کیا ہے یہ ہے کہ شاہی پولیس نے بغیر تحقیق و مقدمہ انھیں قتل کر دیا۔

لیکن وجہ جو بیان کی گئی ہے احمقانہ حیثیت تک نامعتبر ہے۔ دولت شاہ نے ایک دوسرا قصہ لکھا ہے۔ وہ یہ کہ مولانا کے شاگردوں میں سے ایک نے اُن پر دیوار گرا دی[1] لیکن ساتھ ہی اس واقعہ کے متعلق خود دولت شاہ کی رائے یہ ہے کہ یہ صرف درویشوں اور سیاحوں کی باتیں ہیں۔ اس کا ثبوت کسی معتبر قلمی کتاب سے نہیں ملتا۔

نکلسن کا خیال ہے کہ ان مشہور روایات کی بنا علم و عقل پر نہیں ہے۔ یہ محض درویشوں کی افسانہ تراشی ہے۔ اسکی وقعت ایک روایت اوہام و اساطیر سے زیادہ نہیں جسے سیرت نگار نے بلا چون وچرا تسلیم کر لیا۔ اسکے متعلق جامی کا مفصلہ ذیل بیان ہے:-

ایک دن شام کے وقت شمس الدین اور مولانا (جلال الدین) خلوت میں بیٹھے تھے کہ کسی آدمی نے باہر سے شیخ کو جلد آنے کے لئے پکارا۔ وہ مولانا سے یہ کہتے ہوئے کھڑے ہوئے

---

[1] دولت شاہ کے تذکرہ میں "فرزندا از فرزندان مولانا" لکھا ہے جس کا ترجمہ نکلسن نے "شاگرد" لکھا ہے۔ حالانکہ خود جلال کا ایک لڑکا علاءالدین محمد بھی شمس تبریز کا دشمن تھا اور جامی کی روایت کے مطابق شمس تبریز کے قتل میں اُس کا ہاتھ بھی تھا۔ اس لئے "فرزند" کا ترجمہ "لڑکا" کیا جائے تو بہتر ہے۔ ع۔م۔

کہ میری موت آگئی۔ تھوڑے وقفہ کے بعد مولانا نے کہا "کل مخلوقات اور حکومت اُسی کی ہے۔ اللہ کی تعریف جو تمام مخلوقات کا مالک ہے۔" سات غداروں نے جو کمین گاہ میں تھے چھُرے سے شیخ پر حملہ کیا لیکن شیخ نے ایک ایسی خوفناک چیخ ماری کہ سب بہرے ہوگئے۔ ان میں مولانا کا ایک لڑکا علاء الدین بھی تھا جس پر لیس من اھلک کا داغ لگ گیا۔ یہ لوگ جب ہوش میں آئے تو اُنھوں نے خون کے چند قطروں کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ اُس دن سے آج تک اُس شہنشاہ روحانی کا کچھ پتہ نہیں۔ یہ واقعہ ۶۴۵ھ میں ...... ہوا۔ مفصلہ بالا بدمعاش فوراً ہی گرفتار مصیبت ہو کر ختم ہو گئے۔ ابھی قتل کو چند دن گزرے تھے کہ علاء الدین محمد کو ایک عجیب و غریب مرض لاحق ہو گیا اور اسی میں اُس نے قضا کی۔ مولانا روم اسکی تجہیز و تکفین میں شامل نہ ہوئے۔ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ شمس الدین کو مولانا بہاء الدین ولد کے پہلو میں دفن کیا گیا لیکن دوسری روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان بدمعاشوں نے آپ کے جسم اطہر کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ ایک شب کو سلطان

ولد نے خواب میں دیکھا کہ شمس تبریز بتا رہے ہیں کہ وہ فلاں کنوئیں میں سوئے ہوئے ہیں۔ آدھی رات ہو گئی تو انھوں نے اپنے خاص دوستوں کو جمع کیا اور انکی مدد سے شمس تبریز کو مولانا کے دارالعلوم میں اسکے بانی امیر بدرالدین کے پہلو میں دفن کیا۔ اور اللہ سب سے زیادہ جانتا ہے۔"

کہا جاتا ہے کہ اپنے اُستاد کی یاد میں جلال الدین نے مولوی درویشوں کا طریقہ قائم کیا جس میں ایک خاص قسم کی پوشاک ہندوستانی قبا سے غم اور سماع کا رواج ہے۔ رضا قلی خاں کا بیان ہے کہ خود دیوان انھیں کی یاد میں لکھا گیا۔ اُن کا یہ عقیدہ اُنکے مُرتبہ دیوان (مطبوعۂ تبریز) کی غزل نمبر ۲۸ کے تیرہویں اور چودھویں شعر پر مبنی ہے۔ اسکے برخلاف جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے دیوان کا کچھ حصہ شمس تبریز کی زندگی ہی میں مُرتب ہو چکا تھا۔ لیکن اسکا بڑا حصہ غالباً آخری دور سے متعلق ہے۔ پھر بھی اس دور کو صرف دو سال تک متعین نہیں کر سکتے جبکہ شمس تبریز شام میں تھے۔ دولت شاہ کا نظریہ ہے کہ دیوان اسی عہد دو سالہ کی پیداوار ہے جو غلط ہے

مثنوی کی ابتدا چلپی حسام الدین کی ترغیب سے ہوئی۔ جلال نے نثر میں بھی ایک رسالہ فیہ ما فیہ لکھا جس میں تین ہزار بیت ہیں۔ اور اسکا بیشتر حصہ معین الدین "پروانہ" روم کے نام سے معنون کیا گیا ہے۔ "دیوان مطبوعۂ تبریز" میں اسکا نام "عین الدین" بتایا جاتا ہے "فہرست مخطوطات مشرقیہ لیڈن" میں اس کا نام معین الدین سلیمان بن علی بتایا گیا ہے جو دولت سلجوقیہ میں سلطان رکن الدین قلج ارسلان چہارم اور غیاث الدین کیخسرو سوم کا وزیر اعظم تھا۔ صرف دیوان مطبوعۂ تبریز میں اس رسالہ کا حال درج ہے نکلسن نے اور کہیں اس رسالہ کا تذکرہ نہیں دیکھا [1]۔

جلال نے مؤرخہ ۵ جمادی الآخر سنہ ۶۷۲ھ میں (مطابق ۱۶ دسمبر سنہ ۱۲۷۳ع) بمقام قونیہ وفات کی۔

---

[1] انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ اتھکس کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ اسکے کئی نسخے قسطنطنیہ میں موجود ہیں (دیکھو مقالہ تحت جلال الدین)

۱۰

نکلسن کی تحقیقات پر نقد و بصر

ابھی تک رومی اور شمس تبریز کے حالات زندگی کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ گویا ڈاکٹر نکلسن کے انگریزی مقدمۂ دیوان کا اردو ترجمہ تھا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ڈاکٹر صاحب نے خاص کاوش اور محنت سے یہ حالات مرتب کئے ہیں اور اس سلسلے میں انھوں نے بہتیری کتابوں کے مطبوعہ اور قلمی نسخوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ غالبًا یہ کہنا بیجا نہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی بیشتر معلومات "نفحات الانس" پر مبنی ہیں۔ جامی نے نفحات میں دوسرے بزرگوں کے سلسلے میں ضمنی حیثیت سے بھی رومی کے بعض واقعات پر روشنی ڈالی ہے جو مقدمہ میں نہیں بعض واقعات ڈاکٹر صاحب نے مجمل حیثیت سے لکھے ہیں، بعض اہم تاریخی باتیں نظرانداز کر دی ہیں اور ایک انسان کی حیثیت سے ان سے بعض علمی فروگزاشتیں بھی ہو گئی ہیں۔ اسلئے پہلے ضرورت ہے کہ ان کے بعض بیان کردہ واقعات کی تنقید کی جائے اور اسکے بعد بعض اجمالی واقعات پر روشنی ڈالی جائے۔

ڈاکٹر صاحب نے مولانا کے آبائی سلسلۂ نسب کا تذکرہ کرتے ہوئے

اسے "غیر مستند شجرۂ نسب" (APOCRYPHAL GENEALOGY) بتایا ہے۔ مگر اسکے لئے کوئی ثبوت نہیں پیش کیا۔ جامی نے "نفحات" میں بایں طریقہ سے مولانا روم کے والد شیخ بہاء الدین ولد کے متعلق لکھا ہے:۔

"نام وے محمد بن الحسین بن احمد الخطیب البکری است از فرزندان امیر المومنین ابابکر است رضی اللہ عنہ"

اسی طرح مولانا حسین سبزواری کا بیان ہے:۔

"حضرت سلطان العلما والمشایخ بہاء الحق والدین الولد محمد بن الحسین بن احمد الخطیبی البلخی والبکری کہ والد مولانا (رومی) است بر نہایت صحیح منتسب بہ ابوبکر صدیق است رضی اللہ عنہ" ۱

"انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا" کے مقالہ نگار نے بھی آپ کے انتساب صدیقی قریشی کو تسلیم کر لیا ہے۔

لفظ "بکری" حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ خاندانی انتساب کا پتہ بتا رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے حسین "خطیبی" کو "خاطبی" لکھا ہے (یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے۔ چونکہ مستشرقین نے مد، تشدید، یائے معروف و مجہول

---

۱ جواہر الاسرار

کے لئے انگریزی خط میں خاص خاص علامتیں وضع کی ہیں۔ ان علامات کے تحت ڈاکٹر صاحب نے ''خطیبی'' کو ''خاطبی'' لکھا ہے جو غلط ہے) انسائیکلو پیڈیا آف ریلجن میں اسی خاص علامت کے تحت صاف ''خطیبی'' درج ہے۔

اسی طرح ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان بھی جغرافی اعتبار سے صحیح نہیں:۔

''آرمینیہ کے ایک شہر ارزنجان میں چار برس رہے''۔

چونکہ ایشیائے کوچک کے صوبہ آرمینیہ کے اندر ''ارزنجان'' نامی کوئی شہر نہیں ممکن ہے ''آذربائجان'' کو انھوں نے ''ارزنجان'' لکھ دیا ہو۔[1] اس خیال کی مزید تائید جامی کی روایت سے ہو جاتی ہے جس میں صاف مذکور ہے ''چہار سال در آذربائجان بودند''[2]۔

مولانا حسن بن حسین سبزواری لکھتے ہیں:۔ ''مولانا را عزیمت حجاز شد بہ طرف شام عبور فرمودہ بہ آذربائجان آمدند و یک شب در خانقاہ عصمتیہ تاج ملک خاتون کہ عمہ سلطان علاء الدین بود نزول فرمودند''[3]۔

انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے اندر ''ارزنگان'' (ERZANGÂN) لکھا ہوا ملے

۱؎ ''ہسٹری آف دی سراسنز'' نقشہ دول اسلامیہ، النقشۃ فارس ملحقہ ''پرشین آرٹ''۔ ۲؎ نفحات الانس تحت بہاء الدین ولد۔ ۳؎ جواہر الاسرار مقدمہ شرح مثنوی

یہ بھی غلط ہے۔ حالانکہ "پرشین آرٹ" کے اندر جو انگریز مستشرقین کی جدید الشیوع تصنیف ہے نقشۂ فارس دیا ہوا ہے۔ اسکے اندر صوبۂ آرمینیہ کے حدود میں صاف "آذربائجان" لکھ کر دکھایا گیا ہے۔

اخیر میں مجھے ڈاکٹر نکلسن صاحب کی اس عجیب فروگزاشت کا اظہار کرنا ہے جو اُن سے لغوی اعتبار سے ایک عربی لفظ کا تلفظ لکھنے میں سرزد ہوئی ہے۔ وہ شمس تبریز کے متعلق لکھتے ہیں "باکمال جندی ابوبکر سلہ باف (SILÂ BÂF) اور رکن الدین سنجاسی سے فیضِ روحانی حاصل کیا"۔ اصل لفظ "سَلّہ باف" ہے سین کو فتحہ اور لام کو تشدید ہے۔ نفحات کے جدید ایڈیشن مطبوعۂ نولکشور پریس لکھنؤ میں بھی اسکا غلط تلفظ "سُلّہ باف" درج ہے۔ صحیح عربی لفظ "سَلّہ" ہے جس کے معنی زنبیل ٹوکری وغیرہ کے ہیں[1]۔

---

[1] دیکھو "القاموس العصری" مرتبۂ الیاس انطون الیاس قاہرہ

عہد رومی کی سیاسیات

نکلسن نے عہد رومی کی سیاسیات سے بحث نہیں کی ہے۔ حالانکہ یہ عنوان بہت اہمیت رکھتا ہے۔ رومی کا وہ زمانہ تھا جبکہ غزنویہ کا بڑھتا ہوا زور کم ہو رہا تھا، عباسیہ کا جاہ و جلال زوال پذیر تھا اور دنیائے اسلام میں ایک تیسری قوم ترقی کر رہی تھی۔ جسے "آل سلجوق" کہتے ہیں سلجوقیہ اسی نسل سے تعلق رکھتے تھے جس سے ترکی یا ساسانی لوگ ہیں۔ امیر علی "ہسٹری آف دی سراسنز" میں لکھتے ہیں:-

"سلطان مسعود غزنوی نے سلجوقیہ سے شکست کھائی۔ سلطان کی وفات (۱۰۳۰ء) کے بعد سلجوقیہ نے طغرل بیگ کو اپنا سردار بنایا۔ ابن اثیر کے قول کے مطابق طغرل بیگ ایک عاقل حکمراں تھا۔ بُردباری و سخاوت اسکی اعلیٰ صفات تھیں، سادہ پاکباز زندگی گزارنے کا عادی اور علم کا دلدادہ تھا۔ طغرل نے بہت جلد جرجان، عراق عجم، خوارزم اور مغرب کے دوسرے اہم صوبوں پر اپنا قبضہ جما لیا۔ شمالی ایران میں "آل بویہ" اسکے حریف تھے۔ انکا تعلق شیعی خاندان سے تھا۔ طغرل نے ان کو انکے مقبوضات سے نکال لیا

شروع کیا یا اپنا مطیع بنایا۔ طغرل جب کوئی شہر فتح کرتا اُس میں اپنی فتح کی یادگار کے طور پر مسجد یا مدرسہ کی بنیاد ڈال دیتا۔ اُسکی پرہیزگاری کی شہرت مخالفین کے سر کرنے میں اسکی ممد ہوئی۔ اُسوقت جبکہ طغرل فارس میں سیاسی کامیابیاں حاصل کر رہا تھا اور توسیع حکومت میں مشغول تھا خاندان عباسیہ کا بوڑھا راسخ الاعتقاد خلیفہ قادر باللہ دم توڑ رہا تھا "

(۱۱- ذی الحجہ سنہ ۴۲۲ھ)

"پرشین آرٹ" کا تاریخی مقالہ نگار ڈینیسن اس لکھتا ہے:-

"سنہ ۱۰۳۷ء میں یکے بعد دیگرے دو بھائیوں نے جو سلجوق نامی ایک چرواہے کے پوتے تھے دولت غزنویہ کا خاتمہ کر دیا۔ سلجوقیہ کا تعلق ایک ترکی قبیلہ سے جو دریائے جیحون سے گزر کر خراسان کا مالک بن بیٹھا۔ اس خاندان کے چار شخص نمایاں شخصیت رکھتے تھے اور ایک صدی جو طغرل کے داخلہ بغداد سے لیکر آخری فرماں روا سلطان سنجر کی وفات سنہ ۱۱۵۷ء تک محیط ہے۔ ایرانی آرٹ اور ادبیات کی تاریخ کا بہت اہم زمانہ ہے۔ ہر چند فوجی نقل و حرکت کے باعث اس عہد کی صنعت (آرٹ) کا بہت قلیل حصہ باقی رہ سکا۔

امیر علی کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنا یہ قومی لقب اپنے ایک سردار کے نام پر رکھا جس کے ماتحت وہ ماوراء النہر اور اسکے بعد خراسان میں داخل ہوئے، انھوں نے اسلام قبول کیا۔ عرب جس زمانہ میں علوم و فنون کے مشاغل میں تھے آل سلجوق دولت اسلامیہ کی توسیع میں حصہ لے رہے تھے۔ گیارہویں صدی کا نصف آخری حصہ انکے کارناموں کی نہایت شاندار تاریخ ہے۔ طغرل کے بعد اُسکا بھتیجا الپ ارسلان اُسکا جانشین ہوا۔ الپ ارسلان نے اپنے چچازاد بھائی سلیمان بن قتلمش کو ایشیائے کوچک کا گورنر مقرر کیا۔ سلیمان ایک عاقل حکمراں اور ایک شجاع سپاہی ثابت ہوا۔ اُس نے شمال میں HELLESPONT تک اور جنوب میں بحیرۂ روم تک اپنی حکومت وسیع کی اور فرنگستان کے حکمرانوں سے خراج لیا۔ اُس نے پایۂ تخت پہلے "نائس" رکھا تھا لیکن جب صلیبی لڑائیوں میں یہ شہر ہاتھ سے جاتا رہا تو "قونیہ" پایۂ تخت ہوا۔ ایشیائے کوچک میں اسکی نسل کے لوگ تاتاریوں کے فتنہ تک حکومت کرتے رہے۔ یہ لوگ عموماً "سلاطین روم" کے نام سے مشہور رہیں۔ انکی حکومت و تمدن کے بہت سے آثار باقیہ موجود ہیں۔ اس خاندان کا چودھواں بادشاہ علاء الدین کیقباد اول (سنہ ۱۲۱۹ء سے سنہ ۱۲۳۴ء) مشہور

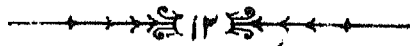
صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی کا دوست، سرپرست اور مرید تھا۔ انکی سلطنت کا زمانہ سنہ ۴۷۰ھ سے سنہ ۷۰۰ھ تک ہے۔ اس خاندان میں بیس حکمراں گزرے۔ رکن الدین قلیج ارسلان چہارم (سنہ ۶۵۵ھ سے سنہ ۶۶۶ھ) اور غیاث الدین کیخسرو سوم (سنہ ۶۶۶ھ سے سنہ ۶۸۲ھ) جنکا نکلسن نے معین الدین پروانہ کے ضمن میں تذکرہ کیا ہے سترہویں اور اٹھارہویں بادشاہ گزرے ہیں۔ غیاث الدین کیخسرو سوم کے عہد میں مولانا کا انتقال ہوا[1]۔

یہ تھی سیاسی فضا جس کا رومی نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس عہد میں کسی قدر تقدم و تاخر کے ساتھ بڑے بڑے صوفیہ گزرے ہیں سعدی، نظامی، عطار، ابن عربی وغیرہ کا یہی زمانہ تھا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا کہ عباسیہ کا جاہ و جلال، غزنویہ کی سطوت و شکوہ اسلامی حکومتوں میں مایۂ ناز حیثیت رکھتا ہے۔ فطرت کی بوقلمونیاں بزم ہستی کو رونق دے دے کر مٹایا کرتی ہیں۔ ساتویں صدی کی اسلامی سیاسیات میں جو انقلاب رونما تھا اُس نے قلوب میں درد و رقاق کی کیفیتیں پیدا کر دیں۔ رومی تو صوفی گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔

---

[1] HISTORY OF THE SARACENS. باب بستم و شجرۂ نسب سلاطین روم

والد، اساتذہ، معتقدین، شرکائے جلس وندم سب تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ اسکے بعد پیر بھی ملے شمس تبریز جیسے حساس انسان۔ ان تمام واقعات و ماحول نے رومی پر مجموعی اثر ڈالا اور وہ اپنی حسیات و کلام، مواعظ و حکم، درد و رقت کے اعتبار سے دُنیائے تصوف میں ایک بے نظیر منزلت کے مالک بن گئے۔

۱۲

پیر کا عقیدہ

نکلسن نے پیر کے متعلق محض سرسری بحث کی ہے لیکن انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس کے اندر اس عنوان کے تحت ایک مفصل بحث پائی جاتی ہے۔ مقالہ نگار نے اپنی اس مبسوط اور محققانہ کاوش کے اخیر میں یہ اہم نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ "صوفیہ کے تخیل پیر کے متعلق ایران اور شمالی مغربی ہند میں شیعی عقائد کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ اور اسی بنا پر اُس نے نتیجہ نکالا ہے کہ صوفیانہ تخیلات ہندوستان کے فلسفۂ یوگ اور ویدانت سے متاثر ہوئے ہیں۔" اسمیں شک نہیں فرقۂ شیعہ کا وجود پہلی صدی ہجری ہی میں ہو گیا تھا جو نتیجہ ہے سیاسیات اسلامیہ کے اختلال اور بنی ہاشم و بنی امیہ کی قدیم نزاع کا۔ یہ خیال بنی فاطمہ مصر کے دامن میں پرورش پاکر جوان ہوا یہاں یہ اسمٰعیلیہ اور باطنیہ بنا رہا۔ ایران میں اس نے "اثنا عشری" لقب اختیار کیا۔ عہد صفویہ (سنہ ۱۵۰۲ء – سنہ ۱۷۳۶ء) میں اسکا بڑے زور شور کیساتھ نشر شیوع ہوا۔ حکومت کے ساتھ مذہبی افراد نے بھی اسمیں حصہ لیا۔ ایران کی صفوی سلطنت ہندوستان کے دول عصریہ کو ہمیشہ شیعیت کا پیام دیتی

رہی۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ طہماسپ نے ہمایوں کی مدد کی ورنہ پہلے تو "شاہ" بگڑ بیٹھا تھا۔ لیکن جب اُسکے پاس اُسکی بہن نے ہمایوں کی رباعی پڑھی تو شاہ نے فوج اور سامان جدل مُہیا کر دیا (فرشتہ) اسی طرح سلاطین دکن عادل شاہیہ اور نظام شاہیہ کے یہاں ایرانی تحائف پہونچنا اور قطب شاہیہ کے ساتھ ازدواجی تعلقات اسی شیعیت کی تبلیغ کا نتیجہ تھے (دیکھو فرشتہ تذکرہ سلاطین دکن) عہد جہانگیری میں صفوی خاندان کی سیدانیاں مغل شاہزادوں سے بیاہی گئیں (اقبال نامہ جہانگیری) سلاطین دکن اور شاہان مغلیہ کے دربار میں ہمیشہ حکومت ایران کی طرف سے ایلچی اور سپاہی آتے تھے مکتوبات اور تحائف کی فہرستیں اوراق تاریخ میں ثبت ہیں۔ اثنا عشری شعرا کا سلسلہ بندھا رہا، اور شیعی صوفیاء اور درویشوں کی آمد رہی شعرا مغل دربار کے زیر سرپرستی ہندوستان کے اندر اپنے شاعرانہ تخیلات اور صوفیانہ فکر و احساس میں شیعی عقائد کی تبلیغ کر گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اکثر شعرائے اکابر شیعہ گزرے ہیں۔ اُردو شعراء نے فارسی چھوڑ کر مُلکی زبان میں شعر کہنا شروع کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ میرؔ، سوداؔ، آتشؔ، ناسخؔ، غالبؔ سُنی ہونے کی بجائے حقیقۃً یا رسماً شیعہ بن گئے۔

صفویہ کی اس پیہم اور پرزور کوشش کا یہ نتیجہ نکلا کہ عادل شاہیہ خاندان
میں متعصب شیعی بادشاہ گزرے۔ برہان نظام شاہ نے شاہ طاہر کی جد و جہد
اثر و رسوخ و نیز کشف و کرامات اور علم و فضل دیکھ کر مذہب اثنا عشری
قبول کر لیا۔ قطب شاہیہ کو تو دکن کی شیعی حکومت ہی کہہ سکتے ہیں۔ قطب
شاہی خاندان کی لڑکیاں صفوی شاہزادوں سے بیاہی گئیں۔ نظام
شاہیہ خاندان پر جس طرح شاہ طاہر اثنا عشری کا اثر رہا اسی طرح قطب
شاہی گھرانے میں محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں میر محمد مومن استر آبادی کا
اثر و رسوخ تھا جو ایک شیعی عالم اور بڑے پایہ کے شاعر تھے۔ آپ کے بہتیرے
اشعار تاریخ فرشتہ میں درج ہیں۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی پر میر صالح ہمدانی
(شیعہ) نے اثر ڈال رکھا تھا۔ ایرانی شعرا کی کافی تعداد دربار اکبری میں
پائی جاتی ہے[1]۔ اسی دولت مغلیہ کے آخری دور میں بھی ہر بادشاہ کے
عہد میں شیعی مذہب کا ایک ممتاز ایرانی شاعر آتا رہا۔ عرفی، نورالدین ظہوری
ملک قمی، نقی اوحدی، نظیری، ابوطالب کلیم، صائب تبریزی، حزیں

---

[1] بدایونی نے منتخب التواریخ اور محمد مقیم الہروی نے اکبر نامہ کے اندر ان تمام شعراء کے اسماء درج کئے ہیں ان میں اکثر ایرانی الاصل تھے جو ہجرت کرکے ہندوستان میں آ گئے تھے۔ میرا خیال ہے ان میں اکثر شیعیت کے نشر و ابلاغ کے لئے آئے تھے۔ ع، م۔

لاہیجی سے کے اسمائے گرامی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر سکتا ہوں
صوفی فقرا اور سیاحوں کو لیجئے، انکا بھی سلسلہ بندھا ہوا تھا لیکن یہ یاد
تر دکن ہی میں رہے۔ جس طرح دولت ایرانی کے مساعی کی بدولت علم و فضل
اور زہد و تقویٰ کے ذریعہ سلاطین دکن میں شیعیت کی ترویج ہوئی اسی
طرح ایران نے اپنے صناع اپنے شعرا، اپنے مصور بھیجکر فنون جمیلہ کے
ذریعہ مغلیہ کو شیعیت کا پیام دیا۔ تاریخ مصوری کا مسلم نظریہ ہے کہ
ایرانی مصوروں بہزاد اور میرک کے پیروؤں کے ہاتھوں مغل اسکول کی
بنیاد پڑی تھی۔ چنانچہ انگلستان کے رائل اکاڈیمی کی ایک جدید مطبوعہ
کتاب "پرشین آرٹ" کے اندر فن مصوری کا فاضل مقالہ نگار لورینس بینن
لکھتا ہے کہ "میر سید علی کو جو ایک شاعر بھی تھے اور مصور بھی ہمایوں نے
ایران سے کابل میں مدعو کیا، انھیں نے مغل اسکول کی مصوری کی
بنیاد رکھی۔" ہر چند یہاں پر فنی اعتبار سے یہ وقت طلب بحث نہیں
ہو سکتی کہ ایرانی فنون لطیفہ نے مغل آرٹ پر کیا اثر کیا، اور دربار صفویہ
کی اس فیاضی اور بارش الطاف کے اندر کون سی نفسیات کارفرما تھی
لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مغل آرٹ کے ہر ہر شعبہ مصوری و تعمیر

شعر و ادب و نیز تاریخ و سیاسیات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ایرانی جمالیات نے بڑی حد تک ان پر اثر کیا ہے۔

انسائیکلوپیڈیا کے مقالہ نگار نے تصوف کے عقیدہ "پیر و مرشد" پر بحث کرتے ہوئے اسے یوگ اور ویدانت سے متاثر بتایا ہے نکلسن نے "اشراقیت" سے اسکا موازنہ کیا ہے۔ میرا خیال بھی یہی ہے کہ تصوف کے اندر "پیر و مرشد" کے جو تعلقات اور امیال و عواطف پائے جاتے ہیں اُن میں بعض خارجی عناصر بھی شامل ہو گئے ہیں جن کو کسی طرح تاویل کے بعد بھی "اسلامی" نہیں کہہ سکتے۔

۱۳

فرقۂ مولویہ

رومی نے فرقۂ مولویہ کی بنا ڈالی - انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کی تصریح کے مطابق مولانا نے شمس الدین اور علاء الدین کی یاد میں یہ طریقہ ایجاد کیا۔ نکلسن اور جامی نے لکھا ہے کہ آپ کے صاحبزادہ شمس کے قاتلوں میں تھے - آپ تو اُنکے جنازہ میں بھی نہیں شامل ہوئے ہاں شمس الدین کی جُدائی میں البتہ یہ طریقہ اختیار کیا۔ فرقۂ مولویہ کے متعلق نہ نکلسن نے کوئی مزید روشنی ڈالی ہے، نہ جامی نے۔ انسائیکلو کے مقالہ نگار کی تحقیق حسب ذیل ہے :-

"انھیں شہدا (علاء الدین اور شمس تبریز) کی یاد میں جلال نے طریقۂ مولویہ کی بنا ڈالی جو زہد و ورع، اپنے خاص عبائے غم، اپنی موسیقیت اور صوفیانہ رقص (سماع) کے لئے مشہور ہے۔ مولویہ کے نزدیک سماع کی بنیاد اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ ان کا رقص ظاہری اعتبار سے سیاروں کی گردش کا ایک رمز ہے۔ اور باطنی اعتبار سے روح کی گردش کا پتہ بتاتا ہے جو صوفیہ کی والہانہ محبت الٰہی کی پیدا وار ہے

یہ طریقہ آج تک ترکی ممالک میں مروج ہے، اور اسکی خلافت چھ سو سال سے قونیہ کے اندر مسلسل رومی کے خاندان میں چلی آرہی ہے "حسام الدین، جن کی فرمائش سے مثنوی کی ابتدا ہوئی ۱۲۵۸ء میں جلال الدین کے خاص معاون ہوگئے۔ جلال کی وفات کے بعد حسام الدین فرقۂ مولویہ کے خلیفہ ہوئے اور انکی وفات (۱۲۸۴ء) کے بعد جلال الدین کے چھوٹے لڑکے بہاء الدین احمد معروف بہ سلطان ولد خلیفہ ہوئے"

علامہ شبلی نے سلطان ولد کو رومی کا سب سے بڑا لڑکا لکھا ہے اور علاء الدین کو ان سے چھوٹا بتایا ہے۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار سلطان ولد کو چھوٹا بتاتا ہے۔ اور اسکی تصدیق "نفحات" کی اس روایت سے بھی ہوجاتی ہے جس میں شمس تبریز کی شاہ طلبی اور مولانا روم کا سلطان ولد کو پیش کرنا مرقوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان ولد اسوقت کم سن تھے۔ خود علاء الدین محمد شمس کے قاتلوں میں سے تھا۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے وہ بڑا ہوگا۔ جامی نے "نفحات" میں لکھا ہے اور نکلسن نے اسے تسلیم کر کے اپنے مقدمہ میں بھی درج کر دیا ہے کہ علاء الدین محمد نے شمس تبریز کے قتل میں حصہ لیا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں ہے کہ علاء الدین کے قتل

کے سلسلہ میں شمس کو پھانسی دی گئی یا لاپتہ ہو گئے۔ مقالہ نگار لکھتا ہے:۔
"شمس الدین کے مستبدانہ چلن نے باشندگان قونیہ کو برافروختہ کر دیا اور ایک بلوہ میں جلال الدین کے بڑے صاحبزادے مارے گئے، شمس گرفتار ہوئے اور قتل کر دئے گئے یا کم از کم لاپتہ ہو گئے۔"

نکلسن نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ علاء الدین نے شمس کی گمشدگی کے بعد وفات پائی۔ فرقۂ مولویہ کی خصوصیت "عبائے غم" ہو تو ہو ورنہ دوسری اور تیسری صدی کے قدیم صوفیہ کے یہاں سماع کا رواج تھا۔ امام غزالی مولانا رومی سے ایک صدی قبل گزرے ہیں۔ رومی کے دادا احمد خطیبی امام غزالی کے بڑے بھائی احمد غزالیؒ کے مرید تھے۔ کیمیائے سعادت میں سماع کے متعلق بڑی مبسوط بحث ہے۔ میرے خیال میں خود "صوفیانہ شاعری" سماع پر مبنی ہے اس لئے رومی کے کلام پر تنقید کے سلسلہ میں صوفیانہ شاعری کے ارتقاء و تاریخ سے بحث کرتے ہوئے سماع کے متعلق مفصل روشنی ڈالی جائیگی۔

مجھے اب ڈاکٹر صاحب کے بعض مباحث کی کسی قدر تفصیل کرنی ہے۔ اس سلسلہ میں سات حضرات کے اسمائے گرامی نظر آتے ہیں شیخ بہاء الدین ولد، برہان الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، جلال الدین قونیوی، صلاح الدین، چلپی حسام الدین، سلطان ولد

۱۴

شیخ بہاء الدین

شیخ بہاء الدین ولد کے متعلق ڈاکٹر نکلسن نے لکھا ہے کہ انھوں نے سیاسیات میں حصہ لینا شروع کیا۔ سلطان وقت قطب الدین خوارزم شاہ کی بدعات پر حملہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک روایت یہ بھی لکھی ہے کہ انکے اثر و رسوخ سے بادشاہ وقت کے دل میں آتش حسد پیدا ہوئی۔ جامی نے لکھا ہے کہ لوگوں نے ان پر خروج کا الزام لگایا، اور چونکہ مرجع انام بنے ہوئے تھے اس لئے حضرت امام فخر الدین رازی جیسے علماء کو ان پر حسد ہونے لگا یہ انھیں حضرات کی افترا پردازیاں تھیں۔

"چوں وے را ظہور ے تمام حاصل شد و مرجع خواص و عوام گشت جمعے از علما چوں امام فخر الدین رازی و غیرہ را بر وے عرق حسد بجنبید، وے را بخروج پسلطان وقت متہم ساختند، وے را از شہر بلخ عذر خواستند [۱]"

جامی نے اسی قدر لکھا ہے لیکن مولانا حسین بن حسن سبزواری اسپر کسی قدر مفصل اظہار خیال کرتے ہیں:۔

---

[۱] نفحات الانس

"سلطان سعید خوارزم شاہ نیز در ملازمت اہتمام بہ تقدیم می رسانید و امام فخر الدین نیز بہ تبعیت می آمد و حضرت مولانا در اثنائے موعظت مذمت مذہب حکمائے یونان فرمودے و گفتے کہ جمعے کہ کتب آسمانی را در پس پشت انداختہ اند و اقاویل مدروس فلاسفہ را پیش گرفتہ امید نجات داشتہ باشند امام را ازیں معانی حسد باعث می آمد و ایما می خواست کہ نزد سلطان کلمہ گوید کہ اعتقاد او فاتر گردد۔"

اتفاق سے ایک دن بادشاہ آپ کی مجلس وعظ میں آئے تو دیکھا کہ خلقت کا بڑا ہجوم ہے۔ امام سے کہا بڑی کثرت معلوم ہوتی ہے۔ امام صاحب نے کہا اگر ابھی سے اہتمام و تدبر سے کام نہ لیا گیا تو ممکن ہے سلطنت میں خلل واقع ہو۔ چونکہ طبیعتیں عموماً حسد پسند واقع ہوتی ہیں اور ارکان دولت و مشاہیر سلطنت زیارت کیلئے آتے ہیں، اگر خروج کریں تو تقویت حاصل کر سکتے ہیں۔ علامہ شبلی رحؒ نے اسی واقعہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے امام موصوف کی سیرت بدنما معلوم ہونے لگتی ہے، حالانکہ اسلامی دُنیا کا کوئی فرد امام رازی کی جامعیت علمیہ کے باعث آپکی توہین گوارا نہیں کر سکتا۔ علامہ شبلی مرحوم کو چاہیئے تھا کہ اول تو اس لب و لہجہ میں واقعہ کو پیش

[illegible] غزنوی

نہ کرتے اور اگر لکھا بھی تھا تو کم از کم اُس پر ایک تنقیدی نظر تو ڈال لیتے، انسان کی سرشت میں حسد اور جاہ طلبی کا مادہ ہے، وہ کبھی نہیں چاہتا کہ کوئی انسان اُسکا حریف بنے۔ فرق یہ ہے کہ انسان جس سطح پر رہتا ہے اُسکی معرکہ آرائیاں بھی اسی سطح کے لوگوں سے ہوتی ہیں۔ ایک پہلوان کو ایک ادیب پر ہرگز حسد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک صناع ایک مصنف کا حریف نہیں ہو سکتا۔ دُنیا کا بڑے سے بڑا انسان جو انتہائی درجہ اخلاص و شرافت اخلاق کا ادعا رکھتا ہو یا بظاہر معلوم بھی ہوتا ہو، اس نفسیاتی تہیج سے پاک نہیں ہو سکتا۔ خود صوفیہ جیسے تارک الدنیا اور گوشہ نشین طبقہ کے یہاں بھی اسکے نمونے موجود ہیں۔ حضرت قطب الدین بختیار اوشی کے ساتھ شیخ نجم الدین صغری کی کشیدگی، حضرت احمد النقی الجامی کے ساتھ خواجہ مودود چشتی کی معرکہ آرائی اسی نفسیاتی ہیجان کا نتیجہ ہے[1]۔ امام رازی کا بڑا ظلم ہے کہ انھوں نے بادشاہ کو حضرت شیخ بہاء الدین سے بدظن کر دیا لیکن کیا علامہ شبلی مرحوم کا یہ فرض نہ تھا کہ اسی کے ساتھ حقیقت کے دوسرے رُخ پر بھی روشنی ڈالتے۔ حضرت شیخ نے بھی تو عدل کو راہ نہ دیا۔ کیا وعظ و پند کا یہی طریقہ ہے کہ

[1] تفصیل کے لئے [illegible] خواجہ مودود چشتی و خواجہ قطب الدین [illegible]

بھری مجلس میں متکلمین و فلاسفہ کی توہین کی جائے، امام رازی دینیات کے ماہر اور فلسفہ کے دقیقہ سنج استاد تھے۔ بادشاہ آپ کی عزت کرتا تھا، خود امام موصوف بھی حضرت شیخ کی خدمت میں مہمان کی حیثیت سے زیارت کے لئے آتے تھے۔ ایسی حالت میں فلاسفۂ اسلام پر تعریض صرف کرنے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں؟ میرا تو خیال ہے، ممکن ہے غلط ہو جس کیلئے میں حضرت شیخ موصوف کی روح مقدس سے معافی چاہتا ہوں کہ آپ نے بھی امام رازیؒ سے زیادہ کوئی پاکیزہ ذہنیت نہیں پیش کی۔ کیا وہی اعتراض جو امام رازیؒ پر ہوتا ہے کہ انھوں نے بادشاہ کو شیخ سے بدظن کر دیا خود حضرت شیخؒ پر نہیں ہوتا کہ انھوں نے امام رازیؒ کا پایۂ عظمت ہی سُبک بنانا چاہا اور وہ بھی مجلس عام میں مذمت کر کے۔ حکومت کو ارباب اثر و رسوخ سے جو سیاسی خطرات ہوتے ہیں وہ تاریخ کا عام واقعہ ہے۔ اسی درباری عناد اور ریشہ دوانی کا اثر تھا کہ مبارک شاہ خلجی اور محمد تغلق نے حضرت نظام الدین اولیا پر سختیاں کیں، عہد غلامان میں سید مولہ کی افسوسناک شہادت ہوئی۔ خاندان بہمنیہ کے دامن پر خواجہ محمود گاوان جیسے معصوم اور پاکباز انسان

کے خون کا دھبہ تاریخ کا مطالعہ کرنے والے آج بھی بنظر عبرت دیکھتے ہیں
اسی طرح اجتماعی طاقت سے مرعوب ہو کر سلاطین نے محض بربناے
سیاست بعض بزرگان دین کے ساتھ والہانہ عقیدتمندیوں کا اظہار
بھی کیا ہے، اور روباہانہ مکر و خدعیت کا بھی - بارش کرم بھی کی ہے اور
جور و ستم بھی - چنانچہ عہد نظام شاہیہ کی ایک مشہور شخصیت شاہ طاہر
کی زندگی سے اس نظریہ کی توثیق ہوتی ہے - صفویہ کے جور سے وہ ایران
سے جلاوطن ہوئے - دکن میں مقامی شہرت ہوئی اور مرجع انام بنے
تو سلاطین نے نوازا - یہی واقعہ شیخ بہاء الدین ولد کو بھی پیش آیا -
خوارزم شاہیہ کو ان کا وجود سیاسی اعتبار سے خطرناک نظر آیا - اسکی
ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کو شاہی گھرانے سے نسلی تعلق بھی تھا -
انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کی تصریح کے مطابق آپ کی والدہ ملکۂ جہاں سلطان
خوارزم شاہ کی اکلوتی بچی تھیں اس لئے بادشاہ کو اور بھی اضطراب ہوا
اہل دربار کی نکتہ سنجیوں نے اسپر مزید اضافہ کیا - لونیہ میں پہنچے بادشاہ نے
استقبال کیا حضرت شیخ سوار تھے اور بادشاہ پاپیادہ - بہاء الدین ولد نے
اصرار بھی کیا کہ بادشاہ سوار ہولیں لیکن وہ اور بھی تواضع کا اظہار کرنے

لگے چنانچہ بادشاہ نے خود شیخ کے حضور میں عرض کیا کہ جو کچھ میں نے آپ کی بزرگی و عظمت کے متعلق سنا تھا اس سے ہزار گنا زیادہ پایا۔" شیخ نے فرمایا کیونکر؟ بادشاہ نے کہا :۔

"مشائخ و علما و مفتیان اطراف بلاد و اقصائے مصر و بغداد کہ پیش ما می آمدند ہمیں کہ دست بمن دادندے ہمہ در لرزہ یافتمے، بخلاف ایں بزرگ کہ چوں دست او را بسبیل تقبیل گرفتم از غایت مہابت و غلبہ ولایت او ہمہ اعضائے خویش در لرزہ یافتم۔"

لارندہ میں آپ مقامی کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ شیخ بہاء الدین کی بزرگی، شہرت اور منزلت کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ جب جلاوطن ہو کر بغداد میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ تشریف لائے تو لوگوں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کی تعریف؟ کہاں سے تشریف لائے اور کدھر کا ارادہ ہے؟ شیخ نے جواب دیا من اللہ و الی اللہ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ۔ ترجمہ:۔ خدا کی طرف سے آتے ہیں، اسی کی طرف لوٹ کر جائیں گے، ہماری جنبش ہماری قوت اسی کے زیر حکم ہے۔"

لوگوں نے جب شیخ شہاب الدین سہروردی سے اسکا تذکرہ کیا تو انھوں

نے فی الفور کہا ماھذا الا بھاء الدین البلخی - ترجمہ "بہاء الدین بلخی کے سوا یہ دوسرا ہو نہیں سکتا"
استقبال کے لئے روانہ ہوئے جب نزدیک پہونچے سواری سے اُتر پڑے اور شیخ کے زانو کو بوسہ دیا اور اپنی خانقاہ میں رونق افروز ہونے کی دعوت دی - شیخ نے کہا "غلاموں کے لئے مدرسہ مناسب ہے" - چنانچہ تین دن تک "مدرسہ مستنصریہ" میں ٹھہرے - شیخ شہاب الدینؒ نے اپنے ہاتھ سے مولانا بہاء الدین کا موزہ اُتارا -

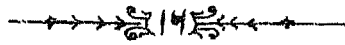
۱۵

برہان الدین محقق ترمذی

برہان الدین محقق سادات ترمذ میں سے تھے۔ اور اپنی خاندانی شرافت کے اعتبار سے بہت ممتاز نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اہل ترمذ و خراسان آپ کو "سید سروان" کے لقب سے خطاب کرتے تھے جس دن بہاء الدین ولد نے قونیہ میں انتقال کیا وہ ترمذ میں اپنے دوستوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ کہنے لگے "افسوس! آج میرے استاد اور شیخ مولانا بہاء الدین ولد نے انتقال کیا"

چند دنوں کے بعد جلال الدین کی تربیت کے لئے قونیہ میں آئے اور نو برس تک رومی کی تربیت کرتے رہے۔ سید برہان الدین کہا کرتے تھے کہ صلاح الدین (یہ سلطان ولد ابن جلال الدین رومی کے خسر تھے) کو میں نے اپنا حال بخشدیا اور جلال الدین کو قال ایک مرتبہ سید صاحب غبار آلود زمین پر بیٹھے ہوئے تھے۔ اسی حال میں شیخ شہاب الدین سہروردی تشریف لائے۔ جگہ سے حرکت کی

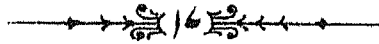
شیخ نے دور سے تعظیم کی اور بیٹھ گئے اور کوئی بات نہ ہوئی۔ مریدوں
نے پوچھا کہ سکوت کا کیا سبب تھا؟ شیخ نے جواب دیا کہ ارباب حال
کے نزدیک زبان قال کی ضرورت نہیں۔ اسکے بعد پوچھا کہ سید حسنا
کو کیسا پایا؟ شیخ نے جواب دیا کہ وہ ایک لہر مارنے والے دریا ہیں
جس میں معانی کے موتی، اور حقائق محمدی ظاہری حیثیت سے بھی
بھرے ہوئے ہیں اور باطنی حیثیت سے بھی۔ آپ کا مزار قیصریہ میں ہے۔

۱۴

صلاح الدین قونیوی

شیخ صلاح الدین ابتدا سید برہان الدین محقق ترمذی کے مُرید تھے۔ ایک دن مولانا روم طبق بنانے والوں (زرکوب) کے محلہ سے گزر رہے تھے۔ اُنکی ضرب کی آواز سے آپ کے اندر حال پیدا ہو گیا۔ اور آپ چرخ مارنے لگے۔ شیخ صلاح الدین دُکان سے اُترے اور مولانا کے قدموں پر سر رکھا اور بہت نیازمندانہ خدمتیں بجالائے۔ مولانا روم ظہر کے وقت سے عصر تک سماع میں مشغول رہے اور یہ غزل پڑھتے تھے:۔

یکے گنجے پدید آمد دریں دُکانِ زرکوبی
زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

شیخ صلاح الدین نے دُکان لُٹا دی اور دو جہان سے آزاد ہو گئے۔ مولانا روم کی عشقیہ زندگی نے پھر کروٹ لی اور شمس تبریز کی طرح ان کے ساتھ اُنس و محبت کرنے لگے۔ دس سال تک دونوں حضرات ہم پیالہ و ہم نوالہ رہے سلطان ولد جب بالغ ہو گئے تو مولانا نے شیخ صلاح الدین کی لڑکی سے اُنکی شادی کر دی۔ ان سے چلپی عارف پیدا ہوئے۔

۱۷

چلپی حسام الدین

چلپی حسام الدین (جن کی فرمائش سے مثنوی لکھی گئی) کا اصل نام شیخ حسام الدین حسن بن محمد بن حسن بن اخی ترک تھا۔ صلاح الدین نے وفات پائی تو مولانا روم کی والہانہ محبت انکی طرف منتقل ہو گئی۔ مثنوی کے وجود میں آنے کا سبب یہی مبارک ہستی ہے۔ شمس تبریز کی صحبت نے رومی کے اندر ایسا فغان و درد پیدا کر دیا تھا کہ مولانا نے غزلیات کا ایک دیوان تیار کر دیا۔ حسام الدین کی موانست و مصاحبت کے زمانہ میں آپ نے مثنوی کی ابتدا کی۔ چنانچہ جامی کا بیان ہے:۔

"سبب نظم مثنوی آں بود کہ چوں چلپی حسام الدین میل اصحاب را بہ الٰہی نامہ حکیم سنائی و منطق الطیر شیخ فرید الدین عطار و نصیحت نامہ وے دریافت از خدمت مولانا درخواست کرد کہ اسرار غزلیات بسیار شد اگر بطرز الٰہی نامہ سنائی یا منطق الطیر کتابے منظوم گردد تا دوستاں را یادگارے بود غایت عنایت باشد۔ خدمت مولانا فی الحال از سر دستار خود کاغذے بدست چلپی حسام الدین داد۔"

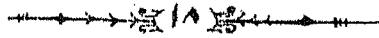
اس پرچہ میں مثنوی دفتر اول کے اٹھارہ ابیات لکھے ہوئے تھے جسکی ابتدا اس بیت سے ہوئی تھی :-

بشنو از نے چوں حکایت می کند		از جدائی ہا شکایت می کند

اور ختم اس بیت پر ہوا جس کا آخری مصرعہ یہ ہے :-

"پس سخن کوتاہ باید والسلام"

مولانا نے فرمایا کہ قبل اسکے کہ تمہارے دل میں اس فرمائش کی کھٹک پیدا ہو مجھے بذریعہ علم باطن معلوم ہو گیا کہ اس قسم کی کتاب کے نظم کرنیکی ضرورت ہے" چنانچہ مولانا نے مثنوی کہنا شروع کیا۔کبھی کبھی شروع رات سے صبح تک مولانا بولتے جاتے تھے اور چلپی حسام الدین لکھتے جاتے اور مجموعہ کو مولانا کے روبرو پڑھتے جاتے تھے۔جب پہلی جلد ختم ہو گئی تو چلپی حسام الدین کی اہلیہ نے انتقال کیا اور مثنوی کا کام معرض التوا میں پڑا رہا۔دو برس کے بعد پھر جلد ثانی کی ابتدا ہوئی اور کتاب تمام ہونے تک یہی دستور رہا کہ مولانا بولتے جاتے تھے اور حسام الدین لکھا کرتے تھے۔

۱۸

سلطان ولد

سلطان ولد کا تذکرہ نکلسن نے شمس تبریز کے ضمن میں لکھا ہے
مقدمۂ دیوان (مطبوعۂ کیمبرج) میں صرف وہی حالات درج ہیں جو
شمس تبریز سے متعلق ہیں نکلسن نے یہ تمام واقعات نفحات الانس سے
لئے ہیں۔ سلطان ولد، رومی کے ایک عزیز ترین ہونہار فرزند تھے۔
مولانا کہا کرتے تھے کہ سلطان ولد کی پیدائش کے لئے میں دنیا میں آیا۔
میرا کلام میرے قول پر روشنی ڈالتا ہے، سلطان ولد میرے فعل
کی زندہ تصویر ہیں۔ مولانا نے اپنے مدرسہ کی دیوار پر لکھا تھا کہ "میرا لڑکا
بہاء الدین نیک بخت ہے، اچھا ہے اور اچھی زندگی بسر کرتا ہے"۔
سلطان ولد نے "حدیقۂ حکیم سنائی" کے وزن پر ایک مثنوی
لکھی تھی، اور بہت سے معارف واسرار اس میں جمع کئے تھے۔ نفحات
میں اسکا نام درج نہیں۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں اس کا نام "رباب نامہ"
لکھا ہوا ہے۔ رباب نامہ کی مزید تفصیل انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس
(قاموس المذاہب الاخلاق) میں پائی جاتی ہے۔ مقالہ نگار لکھتا ہے:-

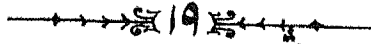
"گوہر خاتون بنت الاشرف الدین سمرقندی کے بطن سے دو لڑکے پیدا ہوئے جن میں ایک سلطان ولد تھے - یہ رباب نامہ کے مصنف ہیں گو یہ کتاب فارسی زبان میں ہے لیکن اسمیں ترکی زبان کے سلجوقی محاورہ میں ۱۵۶ رباعیات ہیں جو مغربی ترکستان کی شاعری کا ایک قدیم ترین اہم نمونہ ہیں (بحوالہ HISTORY OF OTTOMAN POETRY مطبوعہ گب میموریل فنڈ)

نکلسن نے آپ کا دمشق جانا اور شمس کو ساتھ لانا لکھا ہے لیکن بہت مجمل طریقہ سے اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:-

ایک دن مولانا روم نے ان سے کہا کہ "شمس تبریزی کی تلاش میں دمشق کی طرف جاؤ اور اسقدر مال و دولت ساتھ لو، اس سلطان (شمس) کے کفش مبارک پر نثار کرنا - اور اُن کو روم میں لانا - جب تم دمشق میں پہنچو تو صالحیہ نامی ایک مقام میں سیدھے چلے جانا وہیں اُن کو پاؤ گے، وہ ایک حسین یورو پین لڑکے کے ساتھ شطرنج کھیل رہے ہوں گے، جب وہ لڑکا بازی سے جاتا ہے تو اُن کو طمانچے مارتا ہے - اور جب یہ بازی لیجاتے ہیں تو وہ روپے لیتا ہے - وہ لڑکا بھی اسی گروہ سے ہے لیکن اپنے کو

جانتا نہیں ہے۔ چاہیئے کہ اُسکو اسکی ذات سے آگاہ کرو۔ سلطان ولد دمشق میں پہونچے اور جہاں مولانا روم نے بتایا تھا وہیں شطرنج کھیلتے ہوئے دیکھا، اپنے ساتھیوں کے ساتھ سر و قد جھکے اور اظہار درد کیا۔ اس یوروپین لڑکے نے جب یہ تماشا دیکھا تو شمس تبریز کی بزرگی سمجھی، اپنی بے ادبی پر شرمندہ ہوا، ننگے سر ہو گیا، ایمان لایا اور خواہش کی کہ اپنا مال لُٹا دے۔ شمس نے اُسکو فرنگستان جانے کی رخصت دی تاکہ وہاں دعوت و تبلیغ کرے اور اُنکا قطب بن جائے۔ اس کے بعد سلطان ولد نے جو کچھ مال لائے تھے آپ کے کفش مبارک پر نثار کر دیا اور آپکے جوتے کا رُخ روم کی طرف کر دیا، مولانا اور تمام مخلصین کی طرف سے روم چلنے کی استدعا کی۔ شمس تبریز نے قبول کیا۔ سلطان ولد نے اپنا گھوڑا پیش کیا، شمس تبریز سوار ہوئے، سلطان ولد پاپیادہ آپ کے ساتھ چلنے لگے، شمس نے کہا "بہاء الدین سوار ہو جا" سر جھکا کر جواب دیا "بادشاہ اور غلام دونوں سوار ہوں جائز نہیں ہے" دمشق سے قونیہ تک پاپیادہ رکاب کے ساتھ رہے۔ جب قونیہ میں پہونچے شمس نے مولانا روم سے سلطان ولد کی خدمات کا تذکرہ کیا اور فرمایا کہ میں نے ان سے یہ کہا اور

انھوں نے فلاں جواب دیا" اور بہت بشاشت کا اظہار کرنے لگے۔
اسکے بعد فرمایا "مجھے قدرت نے دو چیزیں دی تھیں "سَر" اور "سِر"
سَر تو مولانا روم پر فدا کیا اور سِر سلطان ولد کو بخشدیا۔ اگر سلطان ولد
کو عمر نوح بھی ملتی تو ان کے قلب میں ایسی آگ میسر نہوتی جو اس سفر شام
میں میری طرف سے اُن کو مل گئی۔ اُمید کہ تم سے بھی اسکو فیض حاصل
ہو۔" مولانا روم نے انتقال کیا۔ وفات کے ساتویں دن چلپی حسام الدین
نے جانشینی کے لئے کہا، انھوں نے نہایت رقت کے ساتھ معذرت
کی اور خود حسام الدین کو اپنے پدر بزرگوار کا خلیفہ بنایا۔ سلطان ولد نے
۱۸۔ رجب ۷۱۲ھ میں وفات کی۔

۱۹

شمس تبریز

شمس تبریز کے متعلق نکلسن نے لکھا ہے کہ ان کو انکے پیرو مرشد رکن الدین سنجاسی نے جلال کی تلاش میں ارض روم کی طرف بھیجا۔ جامی کا حسب ذیل بیان ہے :۔

"جس وقت مولانا شمس الدین بابا کمال جُندی کی خدمت میں تھے اُس وقت شیخ فخر الدین عراقی بھی حضرت بہاء الدین زکریا (ملتانی) کے حکم کے مطابق فیض خدمت حاصل کر رہے تھے عمل و ریاضت کی بدولت جو کشف و اسرار تجلی و معارف انھیں معلوم ہوتے اُن کو نظم و نثر میں لکھتے اور بابا کمال جُندی کی خدمت میں پیش کرتے۔ ایک دن بابا نے فرمایا کہ "بیٹا شمس الدین! جو اسرار و حقائق فرزند فخر الدین پر ظاہر ہوتے ہیں وہ تم پر نہیں ظاہر ہوتے ؟" انھوں نے جواب دیا کہ "حضرت! ان سے زیادہ مجھ پر کشف ہوتا ہے لیکن وجہ یہ ہے کہ وہ علوم ظاہرہ سے واقف ہیں، علمی اصطلاحات میں اپنی کیفیات و مشاہدات کا اظہار کرتے ہیں میں اس سے قاصر ہوں۔" بابا کمال نے دعا دی کہ "خدائے تعالیٰ تم کو

ایک ایسا مصاحب عطا کرے گا جو اگلوں اور پچھلوں کا کمال تمہارے نام سے ظاہر کرے گا، اُسکے دل سے حکمت و علوم کے چشمے نکل کر اسکی زبان سے رواں ہونگے اور حرف و آواز میں جلوہ پائیں گے۔ یہ نقش و طرازش تمہارے ہی نام سے منسوب ہوگی۔"

اگلے سطور میں دیوان شمس تبریز کی وجہ تسمیہ کے متعلق لکھا جا چکا ہے۔ یہ اثر تھا ایک شد طریقت کی دلی دعا کا۔ گویا بابا کمال جندی کی دعا "دیوان شمس تبریز" کی وجہ تسمیہ ہے۔

شمس اور جلال کی ملاقات کے متعلق بھی نکلسن نے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، حالانکہ انکی ملاقات کے حالات بہت دلچسپ ہیں۔ ایک دن بابا کمال جندی نے اپنے مریدوں سے مخاطب ہو کر کہا کہ "دعوت کرنی چاہتا ہوں جس سے جو کچھ ہو سکے لائے۔" حضرت شمس تبریز جو تا اُتارنے کی جگہ پر کھڑے ہوئے تھے یہ سُن کر رونے لگے۔ بابا کمال نے فرمایا "بیٹا شمس الدین! کہو دل میں خیال آتا ہے کہ جب مال تھا تو اُس کا مصرف نظر نہ آتا تھا اور آج جب ہاتھ خالی ہے تو محل صرف نظر آرہا ہے۔ دیکھو جب تک دولت کا حجاب تھا تم کو صحبت

میسر نہ آتی جب تک دنیا کی دولت قبضہ میں رہتی ہے نہ تو عروس معانی
کی خلوت نصیب ہوتی ہے، نہ نقاب حجاب دور ہوتا ہے۔" شمس الدین
اُسوقت یہی خیال کر رہے تھے۔ اُنھوں نے توبہ کیا، با کمال کے اور
زیادہ معتقد ہو گئے اور خلوت میں بیٹھ کر ذکر و فکر میں مشغول ہو گئے۔
۶۴۲ھ میں شمس الدین سفر کرتے ہوئے قونیہ میں آئے تو ایک
گھر میں ٹھہرے۔ مولانا روم اس زمانہ میں درس دینے میں مشغول تھے۔
ایک دن فضلاء کی جماعت کے ساتھ اس گھر کی طرف سے گزر رہے
تھے کہ شمس آئے اور گھوڑے کی لگام پکڑ کر کہنے لگے "امام المسلمین!
بایزید زیادہ بزرگ ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم؟" مولانا روم فرماتے
تھے کہ اس سوال سے ایسا معلوم ہوا کہ آسمان کے ساتوں طبقے ٹوٹ کر
زمین پر گر پڑے اور میرے باطن میں ایک زبردست آگ لگ گئی ہے
اور دماغ کی طرف بڑھ رہی ہے اور وہاں سے دھواں ساق عرش تک
پہونچ رہا ہے۔ اسکے بعد میں نے جواب دیا "محمد بڑے ہیں، آپ سے
بایزید کو کیا نسبت؟" شمس نے کہا کہ مصطفیٰ نے کہا ہے ما عرفناک
حق معرفتک۔ اور ابو یزید کہتے ہیں سبحانی ما اعظم شانی و

اناسلطان السلاطین ترجمہ :- میری پاکی، کیسا بزرگ میرا حال ہے اور میں بادشاہوں کا بادشاہ ہوں"

مولانا روم نے جواب دیا کہ "ابو یزید کی پیاس ایک گھونٹ سے بجھ گئی وہ سیراب ہوگئے، اُن کا کوزۂ ادراک بھر گیا اور وہ نور اُنکے گھر کے روشن دان کے مطابق تھا۔ لیکن مصطفےؐ کو شدید پیاس تھی اور آپ کا سینۂ مبارک الم نشرح لك صدرك سے بھرپور تھا۔ وہ فراخ زمین کی حیثیت رکھتا تھا اس لئے پیاس کا اظہار اور ہر دن زیادتی قربت کی درخواست کرتے رہے"

شمس نے جب یہ سُنا تو چیخ مار کر گرے اور بیہوش ہوگئے۔ مولانا اونٹ سے اُتر پڑے اور شاگردوں کو حکم دیا کہ "مدرسہ میں لے چلو" جب شمس ہوش میں آئے تو دیکھا کہ اُن کا سر مولانا روم کے زانو پر تھا۔ اسکے بعد دونوں خلوت میں چلے گئے اور تین ماہ تک دن رات صحبت کا لطف روحانی حاصل کرتے رہے اور کسی کی مجال نہ تھی کہ اُن کی خلوت میں آئے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ شمس جب قونیہ میں پہونچے تو مولانا روم

کی درسگاہ میں آئے، وہ ایک حوض کے کنارے بیٹھے تھے اور چند کتابیں سامنے رکھی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ یہ کون سی کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا کہ ان کو قیل و قال کہتے ہیں، اس سے تم کو کیا مطلب؟ شمس نے ہاتھ بڑھا کر تمام کتابیں اٹھا لیں اور ان کو حوض کے اندر پانی میں ڈال دیا۔ مولانا نے نہایت افسوس کے ساتھ کہا "اے درویش! تم نے کیا غضب کیا ان میں بعض میرے والد ماجد کے فوائد تھے۔ اب دوسری جگہ ان کا ملنا ناممکن ہے۔" شمس نے ہاتھ پانی میں ڈالا اور ایک ایک کرکے کتابیں نکال لیں۔ پانی نے ان پر ذرا اثر نہ کیا تھا۔ مولانا بولے یہ کون سا راز ہے؟ شمس نے جواب دیا کہ اس کو ذوق و حال کہتے ہیں ان کی تمہیں کیا خبر؟ یہ روایت چونکہ درایت کے لحاظ سے ناقابل تسلیم ہے اس لئے شاید نکلسن نے اسکو نظر انداز کر دیا۔ سیرت نگاروں نے بہت سے افسانے اور اساطیر آپ کے واقعات زندگی میں شامل کر لئے ہیں۔

نکلسن نے اپنے مقدمہ میں اشارۃً لکھا ہے کہ شمس تبریز مولانا روم پر ایسی فرمانروائی کرتے گویا وہ شہنشاہ ہیں اور رومی ایک

ادنی غلام، اسکی تفصیل جامی نے لکھی ہے:۔

"مولانا شمس الدین از مولانا (رومی) شاہدے التماس نمود مولانا حرم خود را دست گرفتہ درمیان آورد، فرمود کہ او خواہر جانی من است، گفت نازنین پسرے می خواہم، فی الحال فرزند خود سلطان ولد را پیش آورد، فرمود کہ وے فرزند من است حالیا اگر قدرے شراب دست می داد ذوقے می کردم، مولانا بیرون آمد و سبوئے از محلۂ جہوداں پر کردہ برگردن خود بیاورد۔ مولانا شمس الدین فرمود کہ من قوت مطاوعت و وسعت مشرب مولانا را امتحان می کردم واز ہرچہ گویند زیادت است" (نفحات)

ایک مرتبہ شیخ نجم الدین رازی سفر کرتے ہوئے روم میں آئے شیخ صدرالدین قونیوی اور جلال سے ملاقات ہوئی۔ ایک دن تینوں ایک ہی مجلس میں تھے، مغرب کی نماز کا وقت آیا، دونوں نے شیخ نجم الدین رازی سے امامت کی درخواست کی۔ انھوں نے دونوں رکعات میں سورہ "کافرون" پڑھی جب نماز ختم ہوئی مولانا نے ظرافت کے طور پر شیخ صدرالدین قونیوی سے کہا معلوم ہوتا ہے ایک بار انھوں نے

تمھاری شان میں پڑھی اور دوسری بار میری طرف خطاب تھا۔"
رومی کی مجلس میں ایک بار شیخ اوحدالدین کرمانی کی شاہد پرستی کا تذکرہ آیا۔ لوگوں نے کہا "وہ شاہد باز تو تھے لیکن پاکباز تھے"۔ مولانا نے فرمایا "کاش کردے وگزشتے"۔

حضرت نجم الدین کبریٰ سے رومی کو بڑی عقیدت تھی حضرت ممدوح جس وقت شہید ہوئے تھے آپ کے دست مبارک میں ایک پرچم (جھنڈا) تھا جس کو شہادت کے بعد بھی کافروں کی ایک خاصی تعداد بمشکل دست مبارک سے جدا کر سکی۔ مولانا نے اپنی ایک رباعی میں اسی طرف اشارہ کیا ہے:-

ما از اں محتشمانیم کہ ساغر گیرند ... نہ از اں مفلسگاں کاں بز لاغر گیرند
بیکے دست مے خالص ایماں نوشند ... بیکے دست دگر پرچم کافر گیرند

۲۰

صوفیانہ شاعری

رومی کی خصوصیات شاعری کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے فارس کی صوفیانہ شاعری کے مختلف ادوار پر ایک تبصرہ کر لیا جائے اور چونکہ خود صوفیانہ شاعری فارسی زبان میں بہت سی تاریخی حقیقتیں رکھتی ہے جن پر اس ضمن میں بحث کرنا لازمی ہے اس لئے زیادہ مناسب ہے کہ صوفیانہ شاعری کے اجزائے ترکیبی اور اسباب نشو و ارتقا پر غور کیا جائے اور پھر صوفی شعرا کی ایک فہرست و بعض حضرات کا نمونہ کلام دے کر رومی کی شاعرانہ نکتہ سنجیوں کا فرق و امتیاز دکھایا جائے۔

صوفیانہ شاعری کے عناصر ترکیبی کا تجزیہ کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ تصوف کی تاریخ کیا ہے؟ چونکہ اس عنوان پر تفصیل سے لکھا جا چکا ہے اس لئے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں تصوف ایک مجموعہ ہے دنیا کے مختلف مسالک کا۔ فلسفۂ یونان، ویدانت، بودھ فلسفہ، مسیحیت کے بہتیرے عناصر اسکے اندر مخلوط ہو گئے ہیں، جہاں تک صوفیانہ شاعری کا تعلق ہے اسمیں اسکندریہ کے فلاسفہ بالخصوص فلاطینوس کے خیالات کا گہرا اثر ہے۔

سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صوفیانہ شاعری کیونکر وجود میں آئی؟ اسکا جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ صوفیہ کے خروش درد اور والہانہ زندگی کو پیش نظر رکھا جائے۔ انسانی فطرت ہے کہ دل میں سیلاب جذبات ہوتا ہے تو زبان "رخصت فریاد" دیتی ہے صوفی بادۂ محبت سے سرشار ہوتا ہے اسکی زندگی ایک "محجوب حقیقت" کو بے نقاب کرنے میں سخت صبر آزما منازل سے گزرتی ہے، دل میں ہوک اُٹھتی ہے، زبان سے فغاں نکلتی ہے جو آداب زبان سے واقف ہیں وہ اپنے اس فغاں کو کبھی اضطراراً کبھی ارادی طور پر مترنم لہجہ میں ادا کرتے ہیں۔ یہی "صوفیانہ شاعری" ہے جنھیں زبان پر قدرت نہیں وہ اس زمزمہ سنجی کو سُن کر لذت کیفیات حاصل کرتے ہیں۔ اصطلاح میں اسی کا نام "سماع" ہے۔ اسمیں شک نہیں درد آشنا قلب کے اندر شعر و ترنم ہی سے کیفیت نہیں پیدا ہوتی بلکہ کائنات کے ہر ذرہ کی بیتاب گردشیں سُنسان اور ویران بادیہ کے اندر "سائیں سائیں" کی فطری صدائیں اور دراز نخلستان میں "کوکو" کرنے کی پرسوز آوازیں فطری شعر و موسیقی کے وہ ناقابل انکار الحان ہیں جنھیں سُننے کے بعد ہر "دل والا" بیچین ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سماع کے ایسے ایسے عجیب واقعات سے تاریخ لبریز ہے کہ انھیں پڑھنے کے

بعدہم محوِ حیرت ہو جاتے ہیں۔ صوفیہ کی "جراحتِ ہستی" کے لئے کائنات کے ہر ذرّہ کے اندر "سامان نمکداں" ہے۔

۲۱

سماع کے بعض تاریخی واقعات

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ایک دن اونٹ پر سوار ہو کر ایک مکان سے گزرتے ہیں۔ ایک شخص اثنائے تلاوت میں قرآن کی اس آیت پر پہنچتا ہے اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (تحقیق تیرے رب کا عذاب واقع ہونے والا ہے) حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اونٹ سے اتر پڑتے ہیں اور ایک دیوار سے ٹکرا جاتے ہیں ضعف کا ایسا غلبہ ہوتا ہے کہ لوگ آپ کو گھر پر پہونچاتے ہیں قلب مبارک پر اس "لحن دل نواز" کا ایسا اثر ہوا کہ ایک ماہ تک بیمار پڑے رہے۔ مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ دل میں کچھ ایسا درد رکھتے تھے کہ قرآن سن ہی نہیں سکتے تھے۔ ایک دن ایک مسافر آیا، اسے کیا خبر تھی کہ کوئی ایسا دل والا ہے اس نے یہ آیت پڑھدی۔ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "میں مجرم ہوں متقی نہیں ہوں" اور کہا "ایک بار پھر پڑھو" مسافر نے یہ آیت دوبارہ پڑھی حضرت نے ایک چیخ ماری اور جان بحق تسلیم ہو گئے[1]۔

---

[1] دیکھو کیمیائے سعادت رکن چہارم در منجیات اصل سوم در خوف و رجا۔

جہانگیر کے دربار میں قوالی ہو رہی تھی۔ قوال خسروؔ کی یہ غزل گا رہے تھے[۱]۔

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے　　من قبلہ راست کردم برسمت کج کلاہے

جہانگیر نے اسکی شان نزول پوچھی۔ ملا علی احمد مہر کن نے شان نزول بتائی لیکن دل کیفیات سے کچھ اسقدر لبریز تھا کہ بیان کرنے کے بعد خود گرے اور سپارِ جناں ہو گئے[۱]۔

سلطان غیاث الدین تغلق (۷۲۰ھ تا ۷۲۵ھ) نے فرمان جاری کر دیا تھا کہ "اگر کوئی قوال یا گویا گانا گائے اور صوفی حال قال لائے تو انکی زبان گُدّی سے کھینچ لی جائے"۔ اس لئے اس زمانہ میں تو کوئی قوال نغمہ زن ہو سکتا تھا نہ کوئی صوفی حال لا سکتا تھا۔ شیخ وحید الدین عثمان مشہور بہ سیاح دہلی میں آئے۔ آپ کو وجد و حال کا بڑا ذوق تھا۔ ایک دن آپ اپنے جماعت خانہ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میر حسن قوال بن میر حیات قوال جو حضرت خواجہ نظام الدین

---

[۱] دیکھو "اقبالنامہ جہانگیری" وقائع سال پنجم، میں نے اقبالنامہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اس قصہ کے بعض پہلو پر تنقیدی روشنی ڈالی ہے۔ اور علامہ شبلی کی روایت کو جو انھوں نے "تزک جہانگیری" کے حوالہ سے "شعر العجم" میں نقل کر دی ہے فرشتہ کی ایک روایت سے ساقط الاعتبار بتائی ہے۔ (دیکھو نگار بابت اگست تا ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۱ء) میرا اعتراض صرف شعر کی شان نزول کے متعلق تھا۔ ملا علی احمد مہر کن کی اس جانگداز ت پر اعتراض نہ تھا۔ مجھے چونکہ یہاں کیفیات سماع کو پیش کرنا ہے اسلئے اقبالنامہ کی یہ روایت درج کر دی اور روایت کا صرف اسی قدر حصہ لکھا جس سے مجھے اتفاق ہے۔

اولیاؒ کے قوالوں کا سردار تھا۔ اور اُسے خواجہ صاحب موصوف ہی کے یہاں سے وظیفہ ملا کرتا تھا۔ وہ تین قوالوں کے ساتھ حضرت وحید الدین عثمان کے جماعت خانہ کی طرف سے گزرا۔ میر حسن نے شیخ کو دیکھا تو آپ کے نزدیک آکر بیٹھ گیا۔ شیخ تو اُس کے گانے کے عاشق تھے، فرمایا کہ "میر حسن آہستہ آہستہ کچھ گاؤ۔" قوال نے جواب دیا: "آپ تو شاہی حکم سے واقف ہی ہیں کسی کو اتنی مجال بھی تو نہیں کہ قرآن مجید خوش گلوئی سے پڑھے۔" شیخ نے کہا "یہاں کوئی سے تھوڑی ہی ہی آؤ دروازہ بند کر دیتے ہیں آہستہ آہستہ گاؤ اور ہم سُنیں۔" حسن نے شیخ کا اصرار جب حد سے زیادہ دیکھا تو مجبوراً "پردہ عُشاق" میں یہ بیت شروع کی۔

سوسن زدیں برآمد و صوفی ز اعتقاد ترسا مجرد ہی شد و عاشق ہماں کہ ہست

شیخ کو سُنتے ہی حال آیا اور بیخود ہو گئے۔ رفتہ رفتہ دروازہ کھل گیا۔ قوالوں کو جب خبر ملی تو دو سو قوال جمع ہو گئے اور اس محلہ کے صوفیوں نے بھی ہجوم کیا۔ صحبت نے طول کھینچا۔ جب یہ خبر شہر میں پھیلی تو کیا اہل حال اور کیا تماشہ بیں بلا امتیاز سب کے سب کھنچے چلے آئے اور شیخ وحید الدین عثمان کے محلہ میں جمع ہو گئے۔ تین ہزار کی جمعیت ہو گئی۔ شیخ اسی جمعیت کے ساتھ

گاتے بجاتے حال قال کرتے تغلق آباد کی طرف روانہ ہوئے۔ دہلی سے
تغلق آباد ایک فرسنگ پر تھا۔ اثنائے راہ میں وضیع و شریف جس نے
دیکھا شیخ کی حرکت پر حیران رہ گئے۔ سبھوں نے ارادہ کیا کہ قوالوں کو شیخ سمیت
قتل کر دیں۔ الغرض اسی حال سے تغلق آباد میں پہنچے، بادشاہ غیاث
الدین تغلق نے ملک شادی کو بھیجا کہ اس شور و غوغا کی کیفیت دریافت
کرے۔ ملک شادی نے صورت حال بیان کر دی۔ بادشاہ بڑے غیظ
میں آیا اور کہا دیکھو اس شیخ کو کس طرح قتل کرتا ہوں کہ دوسروں کو بھی
عبرت آئے اور اسی وقت حکم دیا کہ مبارک شاہ خلجی کے قاتل خسرو خاں
کا تذکرہ لاؤ تاکہ دیکھوں اس شیخ نے کتنی رقم لی ہے۔ جاننے والوں نے
کہا کہ حضور! شیخ نے خسرو خاں کے ہدیہ کو رد کر دیا تھا۔ یہ سننا تھا کہ اللہ
نے سلطان کا دل ایسا پھیر دیا کہ اس نے ملک شادی کو حکم دیا کہ شیخ کو
میری طرف سے دعا پہونچاؤ، خاص محل میں اتارو اور کھانے پینے کا سامان
مہیا کرو۔ قوالوں کو انعام دو۔ ملک شادی نے تین دن تک اس جمعیت کو
مہمان رکھا۔ شیخ وحیدالدین عثمان اسطرف متوجہ ہوئے اور تغلق آباد سے
غیاث پور کی طرف روانہ ہو گئے اور شیخ نظام الدین اولیا سے ملے اور

چند روز وہاں رہے (دیکھو تاریخ فرشتہ مقالہ دوازدہم)

خسرو خاں نے خاندان خلجیہ کو مٹانے میں جس بیدردی اور احسان فراموشی کا ثبوت دیا تھا اُسکا مقتضا یہ تھا کہ عوام الناس اس سے پھر جائیں لیکن تخت پر بیٹھتے ہی اُس نے یہ سیاسی حکمت عملی کی کہ مشائخ دہلی کی خدمت میں جن کا رعایا پر روحانی اثر تھا گراں مایہ ہدایا و تحائف بھیجے اور اس سلسلہ میں بہت سی دولت لُٹا دی سُلطان الاولیا کو بھی ہدیہ بھیجا تھا۔ آپ نے کل فی سبیل اللہ خرچ کر دیا۔ جب خسرو خاں مارا گیا تو غیاث الدین تغلق نے مشائخ سے شاہی دولت واپس لینا چاہی سب نے واپس کر دیا لیکن شیخ نظام الدین اولیا نے تو سب خرچ کر دیا تھا۔ وہ کہاں سے واپس کرتے۔ سلطان کو اسکا رنج ہوا۔ ادھر شیخ کے حاسدوں نے شکایت کر دی کہ شیخ کو صرف سماع سے کام رہتا ہے حالانکہ سماع مذہب حنفی میں حرام ہے۔ غیاث الدین تغلق نے اپنے بنائے ہوئے قلعہ تغلق آباد میں ایک بہت بڑا جلسہ کیا۔ چنانچہ ترپن[53] علمائے جیّد جمع ہوئے۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیاء کو مناظرہ کیلئے تشریف آوری کی دعوت دی گئی۔ مولانا فخر الدین رازی نے جو خود کو مجتہد خیال کرتے تھے

اور شیخ کے مُریدوں میں تھے۔ بادشاہ سے درخواست کی کہ اس جماعت علماء میں سے دو حضرات کو میرے ساتھ مناظرہ کرنے کیلئے منتخب کریں بادشاہ نے قاضی رکن الدین ابو الحی کو جو شہر کے حاکم تھے اور شیخ کی عداوت پر فخر کرتے تھے، بحث کیلئے حکم دیا۔ انھوں نے شیخ کی طرف رُخ کرکے کہا "اے درویش! سماع اور سرود کے باب میں آپ کی کیا دلیل ہے؟ شیخ نے حدیث نبوی السماع لاھلہ سے استدلال کیا۔ اسپر قاضی نے کہا:-

"ترا با حدیث چہ کار تو مرد مقلدی روایتے از ابو حنیفہؒ بیار تا بمعرض قبول افتد"۔ شیخ نے کہا "سبحان اللہ! میں آپ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور آپ مجھ سے ابو حنیفہ کی روایت چاہتے ہیں"۔ قاضی صاحب حکومت کے نشہ میں مخمور تھے، انھیں دل جلے درویش کو ستانے میں مزا ملتا تھا لیکن انھیں اسکا تجربہ نہ تھا کہ جلے ہوئے دل کو چھیڑنے میں کیا ملتا ہے۔ شیخ نے فرمایا:-

"شاید کہ ترا رعونت حکومت بریں می دارد۔ انشاء اللہ زود ازیں عہدہ معزول شوی کہ زیادہ با دوستان خدا بے ادبی می کنی"۔

بادشاہ نے حدیث سُنی تو سر جھکا لیا۔ ابھی کچھ فیصلہ بھی نہ کیا تھا
کہ شیخ بہاء الدین زکریا کے پوتے مولانا علم الدین ملتان سے تشریف
لائے اور سیدھے دیوان میں پہونچے۔ بادشاہ حضار مجلس کے ساتھ
استقبال کے لئے کھڑا ہو گیا۔ شیخ علم الدین پہلے حضرت نظام الدین
اولیا کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ سے خیریت دریافت کی اور بہت تعظیم
کی۔ اسکے بعد بادشاہ سے خیر و عافیت دریافت کی اور پوچھا کہ شیخ کو
کس لئے تکلیف دی گئی ہے؟ بادشاہ نے کہا کہ سماع کی حلت و حرمت
کے باب میں مناظرہ ہے، علما جمع ہیں اچھا ہوا آپ بھی تشریف لائے۔
مولانا علم الدین علامۂ دہر تھے فرمانے لگے۔

"من سفر مکہ و مدینہ و مصر و شام کردہ ام وہمہ جا مشائخ کرام با وجود
علمائے متبحر و متورع سماع شنوند و ہیچکس مانع نمی شود و بلاشک و شبہہ
مباح است و حضرت شیخ و اصحاب و بالتمام اہل حال اند و بکمال
اخلاق زہد و تقویٰ در ظاہر و باطن آراستہ و حضرت رسالت پناہ محمدی
صلی اللہ علیہ وسلم سماع نمودہ اند و تواجد فرمودہ "

بادشاہ نے مولانا علم الدین کی تقریر سُنی تو اُٹھا اور نہایت عزت

کے ساتھ حضرت نظام الدین اولیا کو رخصت کیا۔ شیخ کی بد دعا کا یہ اثر ہوا کہ اسی دن بادشاہ نے غصہ میں قاضی رکن الدین ابو الحی کو حکومت سے معزول کر دیا۔[1]

یہ ہیں سماع کے متعلق بعض تاریخی واقعات۔ اب ضرورت ہے کہ نفس سماع کی حقیقت پر روشنی ڈالی جائے۔ امام غزالی نے اپنی فارسی تصنیف "کیمیائے سعادت" میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اور اس کی حلت و حرمت کے متعلق عقلی و نقلی تنقیدیں کی ہیں۔

---

[1] تاریخ فرشتہ مقالہ دوازدہم

۲۲
نفس سماع کی حقیقت

سماع کے باب میں امام غزالی کی بحث نیم مولویانہ و نیم فلسفیانہ رنگ رکھتی ہے۔ آپ نے اسکی حقیقت پر مفصلۂ ذیل خیال کا اظہار کیا ہے۔

"بدانکہ ایزد تعالیٰ سرّیست در دل آدمی کہ آں دراں چناں پوشیدہ است کہ آتش در آہن و سنگ و چنانکہ بزخم آہن بر سنگ آں سرّ آتش آشکارا گردد و بہ صحرا افتد ہمچنیں آواز خوش موزوں گوہر دل را بجنباند و دراں چیزے پیدا آورد بے آنکہ آدمی را دراں اختیارے باشد و سبب آں مناسبتے کہ گوہر آدمی را با عالم علویست کہ آں را عالم ارواح گویند و عالم علوی حسن و جمال است و اصل حسن و جمال تناسب است و ہر چہ متناسب است نمودگاریست از جمال آں عالم کہ ہر جمال و حسن و تناسب کہ دریں عالم محسوس ست ہمہ ثمرہ جمال و حسن آں عالم است۔ پس آواز خوش موزوں متناسب ہم مشابہتے دارد و از عجائب آں عالم بآں سبب آگاہی در دل پیدا آید و حرکتے و شوقے پدید آورد کہ باشد کہ آدمی خود بداند کہ آں چیست و ایں در دلے بود کہ آں سادہ باشد و از عشقے

وشوقے کہ راہ آں ببرد خالی بود - اما چوں خالی نبود وبچیزے مشغول بود در حرکت آید چوں آتشے کہ دم دراں دمند افروختہ تر شود وہر کہ راہ در دل آتش شوق حق تعالیٰ باشد سماع او را مہم بود کہ آں آتش تیز تر گردد، وہر کرا در دل دوستی باطل بود سماع زہر قاتل او بود و بروے حرام باشد[1]"

پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن وجمال عالم ارواح یا عالم علوی کی چیز ہے، کیونکہ سارا عالم علوی حسن کا جلوہ گاہ ہے حسن کی اصل اعضا کا تناسب ہے - اس لئے متناسب ورموزوں آواز گویا اس عالم ارواح کی یاد دل میں تازہ کر دیتی ہے - اب سماع کی تین صورتیں ہوتی ہیں - یا تو قلب بالکل سادہ ہوگا اور اسمیں اس عالم جمال کا عشق نہوگا اُسوقت اسمیں ایک ایسا شوق وحرکت پیدا ہوگی کہ دل ہی اسکو محسوس کر سکتا ہے - دوسری صورت یہ ہے کہ دل اس عالم علوی کا تو نہیں بلکہ اسی عالم مادی کی جمالیات کا فریفتہ ہوگا - ایسے قلب کے اندر بھی سماع سے ایک تڑپ اور فریفتگی میں حرکت پیدا ہوتی ہے - تیسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دل خدا کی محبت میں سرشار

۱۔ کیمیائے سعادت

ہوگا۔ ایسے قلوب کے لئے سماع "مہم" ہے۔ چونکہ سماع کی بدولت ہماری حسیات میں جمالیات علوی کی اثر پذیری کی جو کیفیتیں ہیں وہ زیادہ مضطر ہیں۔ صوفیہ کے یہاں جواز سماع کی یہی اصلیت ہے وہ اسکے ذریعہ دل میں عالم علوی کے جمال کا شوق و حرکت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

یورپ کا مشہور علامہ ڈاروِن بھی کم و بیش یہی خیال ظاہر کرتا ہے۔ بعض حیثیت سے اسکا نظریہ موسیقی امام غزالی سے لفظ بہ لفظ مل جاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

"موسیقی ایک حیرت انگیز طاقت غیر متعین طریقہ سے ان شدید جذبات کے اعادہ میں جن کا ہم لوگ زمانہ بعید میں احساس کرتے تھے جبکہ ہمارے اگلے آباؤ اجداد جیسا کہ گمان ہے، لحبہ ہائے صوت کے ذریعہ ایک دوسرے کو مخاطب کرتے تھے اور جیسا کہ ہمارے چند جذبات شدید غم، فرط مسرت، محبت (یا عشق) اور الفت ہماری آنکھوں سے آزادانہ اشک رواں کر دیتے ہیں۔ یہ تعجب انگیز نہیں ہے کہ موسیقی بھی ہماری آنکھوں کے اندر آنسو بھر دیتی ہے۔ بالخصوص جبکہ ہم لوگ قبل سے حسیات لطیفہ سے لبریز ہوں۔ موسیقی اکثر ایک دوسرا مخصوص اثر پیدا

کر دیتی ہے۔ ہم لوگ جانتے ہیں کہ ہر ایک مضبوط حس جذبہ یا تحریک درد شدید، غضب، مسرت یا ولولۂ عشق (محبت) سب کے اندر عضلات میں لرزش پیدا کر دینے کا مخصوص رجحان ہوتا ہے۔ اور کپکپی یا خفیف جنبش جو اس آدمی کی پشت کی ہڈیوں اور اعضا میں دوڑ جاتی ہے جبکہ وہ شدید طریقہ پر موسیقی سے متاثر ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مفصلۂ بالا جنبش جسمانی سے وہی علاقہ رکھتی ہے جیسے موسیقی کی قوت سے ایک خفیف سی ریزش اشک کا علاقہ کسی قصہ یا حقیقی جذبہ سے متاثر ہوکر زار زار رونے سے ہے[1]۔"

لفظی ترجمہ کے باعث ڈارون کا خیال کچھ ژولیدہ سا معلوم ہوتا ہے ماحصل یہ ہے کہ موسیقی سے ہمارے اس عہد کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جبکہ ہمارے آباؤ اجداد صرف آواز کے ذریعہ اپنے مختلف جذبات کا اظہار کرتے تھے۔ اور اسوقت تک ہماری زبان (لغات و محاورات) مدون نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے موسیقی کے ذریعہ آج بھی ہماری آنکھوں سے آنسو کے چند قطروں کا ٹپک جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہم میں اس عہد کی فطری اثر پذیری باقی

[1] EXPRESSOIN OF EMATIONS IN MAN & ANIMAL

سے چونکہ شدتِ غم، التہابِ عشق اور علاوہ ازیں دوسرے فرطِ جذبات کے باعث جس طرح ہم رونے لگتے ہیں اسی طرح موسیقی کی آواز سے ہمارے عضلات میں ایک ہیجان اور اعضائے جسمانی میں خفیف سی کپکپی پیدا ہو جاتی ہے۔ امام غزالی نے لکھا ہے کہ موسیقی عالم علوی کی جو عالم حسن وجمال ہے اور جس سے گو ہر انسان کو مناسبت ہے یاد تازہ کر دیتی ہے۔

ڈارون کہتا ہے جب ہم اپنے تمدن کے گہوارہ میں تھے تو ہم اپنے جذبات کا اظہار صرف آواز ہی کے ذریعہ کیا کرتے تھے۔ اس لئے موسیقی سے آج بھی دل میں ہوک پیدا ہو جانا اسی عہد ماضی کے اثر باقیہ کا نتیجہ ہے۔ غزالی نے ماوراء الطبیعت کی بحث کی ہے۔ اور اسی لئے میں نے اسے "نیم مولویانہ رنگ" کہا تھا۔ ڈارون نے ہماری اسی دنیائے آب و گل سے نظیر پیش کی۔

امام غزالیؒ نے حقیقت سماع کی مفصلہ بالا بحث پیش کر کے سماع کی حلت و حرمت کا بھی فیصلہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر انسان تمام خیالات و اشواق سے علحدہ ہو کر گانا سُنے یعنی اُسکے دل میں نہ کوئی خاص شوق ہو نہ جذبہ محض بر بنائے تفنن و لہو گانا سُنے اُسکے لئے

اسکے لئے بھی جائز ہے۔ چونکہ سماع خود کوئی شوق یا خیال نہیں پیدا کرتا ہے بلکہ آپ کے شوق، خیال یا جذبہ کے اندر حرکت پیدا کر دیتا ہے اس صورت میں سماع حلال ہے۔ فرماتے ہیں۔

"آنکہ بغفلت مشغول در طریق بازی ایں طریق اہل غفلت بود و دنیا ہمہ لہو و بازی است و ایں نیز ازاں بود۔ و روا نبود کہ سماع حرام باشد باآں سبب کہ خوش است چہ خوشیہا ہمہ حرام نیست، و آنچہ از خوشیہا حرام ہست نہ ازاں حرام است کہ خوش است بلکہ ازآں حرام است کہ در وے ضررے و فسادے باشد، چہ آواز مرغاں نیز خوش است و حرام نیست بلکہ سبزی و آب رواں و نظارت و شگوفہ و گل ہمہ خوش است و حرام نیست پس آواز خوش در حق گوش ہمچوں سبزی و آب رواں است در حق چشم و ہمچوں بوے مشک است در حق بینی و ہمچوں طعام خوش در حق ذوق و ہمچوں حکمتہاے نیکو در حق عقل و ہر یکے را ازیں حواس نوعے لذت است چرا باید ازیں جملہ سماع حرام باشد"

مطلب یہ ہے کہ اہل غفلت کیلئے بھی سماع جائز ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ دُنیا ہی لہو و بازی کی جگہ ہے۔ سماع اگر اچھی چیز ہے

اور دل کو بھاتا ہے، کان کو لذت ملتی ہے تو اسے محض اس بنا پر حرام نہیں کہہ سکتے۔ چونکہ طیور کی ترنم ریزیاں، سبزہ زار کے تختے، غنچوں اور پھولوں کے جلوے، آبشاروں کی روانی، مشک و عنبر کی عطر بیزیاں اگر حرام نہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ سماع کو حرام کہہ دیا جائے، کیونکہ جس طرح سبزہ کو دیکھنے سے آنکھوں میں طراوت پیدا ہوتی ہے جس طرح مشک و عنبر کی بو سے دماغ اور ناک کو غذا ملتی ہے اسی طرح نرم و حزیں آواز سے کان کو راحت پہونچتی ہے۔

سماع کے حرام ہونے کی یہ صورت ہے کہ آپ کسی باطل خیال میں سرشار ہوں اور حدیث فراق، خط و خال، رعنائی و زیبائی کی زمزمہ سنجیاں سن کر اس مادی دُنیا کے فانی پیکروں کی یاد تازہ کریں آپ کی یہ لذت طلبی حرام ہوگی اور اُسوقت سماع حرام ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ آپ کے دل میں کوئی "صفت محمودہ" ہو سماع اُسوقت باعث ثواب ہوتا ہے۔ چونکہ یہ اُس "صفت محمودہ" کو برانگیختہ کرتا ہے۔ صوفیہ کے سماع کی یہی حقیقت ہے چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں "وکسی باشد از ایشاں کہ درمیان سماع اور امکاشفات پدید آید

وباشد کہ لطفہا روی کہ بیرون سماع نبود و آں احوال لطیف کہ از عالم غیب بایشاں پیوستن گیرد بسبب سماع آں را وجد گویند ایشاں وباشد کہ دل ایشاں در سماع چناں پاک و صافی باشد کہ نقرہ چوں در آتش نہی و آں سماع آتش در دل افگندہ ہمہ کدورتہا از دل ببرد۔"

سماع کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ صوفیہ پر ایسی لطیف حالت طاری ہوتی ہے کہ انکی نظروں کے سامنے سے اسرار کے پردے دور ہو جاتے ہیں جسے اصطلاح تصوف میں "وجد" کہتے ہیں اور یہ اُنکے کشف و کرامات کا ایک ذریعہ بن جاتا ہے۔ سماع کی حلت کے ثبوت میں امام غزالی نے اس حدیث سے استدلال کی ہے جس میں حبشیوں کا آنا، مسجد نبوی میں ٹھہرنا اور نبی صلعم کا حضرت عائشہ کو ان کا لہو و بازی دکھانا مروی ہے۔ اس ضمن میں امام صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "در بازی زنگیاں رقص و سرود نیز بود۔"

امام بخاریؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے۔ اسمیں حبشیوں کا مسجد نبوی کے اندر بازی و تماشہ کرنا تو مذکور ہے لیکن جہاں تک مجھے یاد آتا ہے رقص و سرود کا تذکرہ نہیں۔ امام غزالیؒ نے یہ حدیث بلا حوالہ نقل کی ہے۔ بہرحال

دوسری احادیث سے سرود کی حلت ثابت ہے۔ چونکہ امام بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلعم مدینہ میں تشریف لائے تو لڑکیوں نے دف بجا بجا کر اشعار گائے، آپؐ نے منع نہیں فرمایا بلکہ سُنا اور خوش ہوئے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ عید کے دن لڑکیاں میرے پاس دف بجا بجا کر گا رہی تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور کپڑے بچھا کر دوسری طرف مُنھ کرکے سو رہے۔ حضرت ابوبکرؓ آئے تو لڑکیوں کو ڈانٹ ڈپٹ شروع کی کہ خدا کے رسول کے گھر میں "مزمار شیاطین"؟ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ابوبکر! ان کو چھوڑ دو عید کا دن ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرود اور سماع جائز ہے۔

یہ ہے صوفیانہ شاعری کے وجود میں آنے کا راز۔ صوفی سماع کے ذریعہ محبت الٰہی کی آگ کو زیادہ مشتعل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شعر و موسیقی سے بڑھ کر دل میں حرکت پیدا کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہ تھا۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ قرآنی آیتوں پر صوفیہ کیوں نہیں سماع کرتے۔ صرف عشقیہ شاعری پر اور وہ بھی ایسی شاعری پر جو مادیات پر بھی منطبق ہوسکتی ہے، انھیں کیوں حال آتا ہے؟ امام غزالیؒ نے اسکا بھی مفصلہ ذیل جواب دیا ہے:-

(۱) قرآن کے اندر کافروں کا قصہ ہے۔ معاملات دُنیا کے متعلق ہدایات ہیں۔ علاوہ ازیں دوسری باتیں مرقوم ہیں جو ہماری تمدنی و عمرانی زندگی سے متعلق ہیں۔ اگر قاری میراث کی آیتیں پڑھنے لگے کہ ماں کا اتنا حصہ ہے اور باپ کا اتنا، یا جس عورت کا شوہر مر جائے اُسے چار ماہ دس دن عدت کرنی چاہئے۔ اور اسی قسم کی دوسری ہدایتیں جو معاملات دُنیا کے متعلق ہیں تو اُن سے ایک عاشق کے قلب میں کیا اثر ہو سکتا ہے۔ ہاں جو عشقیہ تاثرات سے سرشار ہو وہ ہر بات سے حال میں آسکتا ہے لیکن ایسی مثالیں نادر ہوا کرتی ہیں۔

(۲) قرآن زیادہ یاد رہتا ہے اور زیادہ پڑھا جاتا ہے اسلئے جو زیادہ سُنا جائے اس سے دل میں کیفیت نہیں پیدا ہوتی جیسا کہ دیکھا گیا ہے کہ کوئی چیز پہلی بار پڑھنے سے جو حال پیدا ہوتا ہے اس سے دوسری بار نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ گانے کو نئے نئے طریقوں، مختلف پردوں اور الحان میں ادا کرتے ہیں۔ قرآن کو اس طور سے نہیں پڑھ سکتے۔ چنانچہ عہد رسالت میں جب بدوی عرب آتے اور پہلی بار قرآن سُنتے تو رونے لگتے اور اُن پر کیفیت طاری ہو جاتی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کُنَّا کما کنتم

ثم قست قلوبنا ہمارا حال بھی تمھاری ہی طرح تھا - پھر ہمارے قلوب سخت ہو گئے - یعنی قرآن سے ہمیں سکون پیدا ہو گیا - اسی لئے جو چیز نئی ہو گی اُسکا اثر زیادہ ہو گا -

(۳) بہتیرے دلوں میں صرف الحان او روزن ہی سے حرکت پیدا ہوتی ہے - حدیث سے سماع کی کیفیت کم پیدا ہوتی ہے اور موزوں آواز سے پیدا ہوتی ہے -

(۴) گانے میں تال سر کے ساتھ آلات موسیقی سے بھی مدد لی جاتی ہے اس لئے اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے - قرآن کے ساتھ آلات موسیقی کا استعمال نہیں کر سکتے -

(۵) قرآن ہر شخص کی مضطر کیفیات کے مطابق نہیں ہو سکتا اور نہ شعر و نغمہ کی طرح قرآنی آیات کو قاری سے بدلنے کی فرمائش کر سکتے ہیں یعنی یہ کہنا کہ یہ آیت مت پڑھو، فلاں آیت پڑھو مکروہ ہے - اس کے علاوہ شعر کو اپنی کیفیات کا جامہ پہنا سکتے ہیں لیکن قرآن کے معنی کو بدل نہیں سکتے - نہ اپنی کیفیات کے مطابق اس کی تاویل کر سکتے ہیں -

سطورِ بالا سے صوفیانہ شاعری کے وجود میں آنے کی علت واضح ہوگئی۔ اب ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں شاعری کے اس خاص صنف کی بعض مجازی و تمثیلی خصوصیات پر روشنی ڈالی جائے۔

۲۳

صوفیانہ شاعری کا مجازی رنگ

بلاغت و معانی میں استعارہ کی تعریف ان الفاظ میں آتی ہے:۔

"الاستعارہ در لغت طلب عاریت است و ایں نوعے است از مجاز و در اصطلاح عبارت از آں است کہ لفظے معنی حقیقی داشتہ باشد متکلم یا شاعر ازاں معنی حقیقی نقل نماید و بجاے دیگر بر سبیل عاریت استعمال کند۱؎"

جیسے ابر و دریا کا ذکر کریں اور اس سے سخی کا ہاتھ مُراد لیں۔ چاند و سورج کہیں اور اس سے معشوق کا چہرہ مُراد لیں۔ غزوۂ خیبر میں "انجشہ" غلام عورتوں کو لئے ہوئے جا رہا تھا، اُسکی "حدی خوانی" سے اونٹ بہت تیز چل رہے تھے۔ حضرتؐ نے فرمایا ویحک یا انجشۃ رویدک سوقا بالقوارير (انجشہ! شیشوں کو ذرا آہستہ لے چل) شیشوں سے آپنے عورتیں مُراد لیں۲؎۔ ایک شاعر کہتا ہے:۔

فشاند پنجۂ مرجاں ز ابر مروارید قمر ز جیب شب مشکبار پیدا شد

"پنجۂ مرجاں" سے معشوق کی مہندی لگی انگلیاں مُراد ہیں، ابر سے سر کے بال اور مروارید سے پانی کے قطرے، قمر سے معشوق کا چہرہ، اور

۱؎ منتہی الصنائع ۲؎ بخاری کتاب الادب

شب مشکبار سے زلف ہمیں معشوق کے سراپا کا وہ نقشہ کھینچا گیا ہے جو غسل کرنے کے بعد ہوا کرتا ہے یعنی معشوق نے غسل کرکے اپنی مہندی لگی ہوئی نازک انگلیوں سے اپنے زلف کو جھاڑنا شروع کیا تو اس سے موتی (پانی کے قطرے) ٹپکنے لگے اور چہرہ سے چونکہ زلف ہٹ گئی اس لئے ایسا معلوم ہوا گویا اندھیری رات میں چاند نکل آیا۔

بعضوں کا خیال ہے کہ صوفیانہ شاعری میں حدیث وصال و فراق، زلف وخال، جمال وصورت، رعنائی وزیبائی ہوتی ہے اور یہی مضامین عشقیہ شاعری میں بھی ہوتے ہیں تو پھر دونوں میں فرق کیا رہا ہے (چنانچہ ڈاکٹر نکلسن نے بھی مقدمۂ دیوان میں ایک جگہ لکھا ہے کہ صوفیانہ شاعری کا ایک شعر ایک فاسق کے اندر لہو ولعب ونفس پرستی پیدا کرسکتا ہے اور وہی ایک زاہد کو روحانی کیفیات سے لبریز کردیتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صوفیہ کے یہاں بھی شاعرانہ اصطلاحات وہی ہیں جو عام شعرا کے یہاں ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ سابق الذکر کے یہاں "رنگِ مجاز" کو ایک لطیف قسم کا جامہ پہنایا جاتا ہے۔ امام غزالی نے اس سلسلہ میں بھی ایک طویل بحث کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں :-

"اما شعر کہ دراں صفت زلف و خال و جمال و صورت بود و حدیث وصال و فراق و آنچہ عادتِ عشاق است گفتن و شنیدن آں حرام نیست و آں حرام گردد کہ کسے در اندیشۂ خود بر زنیکہ اورا دوست دارد یا بر کودکے فرود آرد آں گاہ اندیشۂ وے حرام بود۔ اما اگر بر زن و کنیزک خود سماع کند حرام نبود۔ و اما صوفیاں و کسانیکہ ایشاں بدوستی حق تعالیٰ مشغول و مستغرق باشند و سماع آں کنند ایں ابیات ایشاں را زیان ندارد۔ کہ ایشاں از ہر یکے معنی فہم کنند کہ در خور احوال ایشاں باشد۔"

اس لئے اگر ایک صوفی شاعر علی حزیں لاہجی محبوب کے "تطاول مشکیں کمند" کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس سے کسی سلمیٰ یا عذریٰ کی زلف عنبریں مراد نہیں ہوتی۔ بلکہ امام غزالی کے الفاظ میں "از زلف ظلمت کفر مراد ہوتی ہے"، یا پھر صناع عالم کی مشکل پسندیاں مُراد ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر "نور روی" کا تذکرہ ہے تو اس سے "نور ایمان" مُراد ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:۔

گفتم بشمارم سر یک حلقۂ زلفش ۔۔۔ تا بو کہ بہ تفصیل سر جملہ برآرم
خندید بمن ہر سر زلفینک مشکیں ۔۔۔ یک پیچ بہ پیچید و غلط کرد شمارم[1]

[1] [illegible]

امام غزالی اسکی صوفیانہ شرح میں فرماتے ہیں :- "کہ ازیں زلف سلسلہ اشکال فہم کنند کسے کہ خواہد بتصرف عقل بآں رسد تا سر یک موئے از عجائب الٰہی بشناسد یک پیچ کہ درشے افتد ہمہ شمارہا غلط افتد و ہمہ عقلہا مدہوش شود۔"

اسی خیال کو حضرت سلمان ساؤجی عامیانہ مذہبی رنگ میں یوں فرماتے ہیں :-

ہر مدرکہ زد در کنگرۂ کمال او خود را مقید درکات ضلال یافت

ایک صوفی کے لئے جو لذت پہلے شعر میں ہے دوسرے شعر میں نہیں۔ اسکے بعد امام غزالی فرماتے ہیں :-

"چوں حدیث شراب و مستی رود در شعر نہ ظاہر آں فہم کنند مثلاً چوں گویند۔

"چوں مے دو ہزار رطل پیمائی تا مے نخوری نباشدت شیدائی"

صوفیہ کے نزدیک اسکا مطلب یہ ہوا کہ دین کا کام صرف بیان اور تعلیم

(نوٹ صفحہ ۱۱۴ سطر ۱) میرے پاس "کیمیاے سعادت" کا ایک پرانا مطبوعہ نسخہ ہے اسمیں تیسرا مصرعہ یوں ہے "خندیدن بر سر زلفین کہ مشکیں" معلوم ہوتا ہے اسمیں کتابت کی بد ترتیب غلطیاں ہوگئی ہیں۔" اورینٹل لائبریری پٹنہ کے قلمی نسخہ (کیمیاے سعادت) میں وہی ہے جو میں نے لکھا ہے۔ لیکن وہاں بھی "ہر" کی جگہ "بر" لکھا ہوا ہے جس سے معنوی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ ع ام۔

سے نہیں نکلتا ہے بلکہ اسکے لئے ذوق کی ضرورت ہے۔ اگر آپ عشق و محبت کا صرف بیان کیا کریں، اگر آپ زہد و توکل پر صرف خامہ فرسائی کریں تو اس سے آپ کو کوئی فائدہ نہیں۔ آپ کو عمل کرنا ہوگا جس طرح آپ خم کا خم ناپ جائیے تو مخمور نہیں ہو سکتے جب تک چند قدح یا جرعے پی نہ لیں۔ اسی طرح جہاں مے و خرابات، ساغر و ساقی کا تذکرہ ہے وہاں بھی صوفیانہ تاویلیں کی جاتی ہیں۔ مثلاً:۔

ہر کہ بخرابات نہ شد بے دین است زیرا کہ خرابات اصول دین است

صوفیانہ حلقہ میں اس "خرابات" سے صفات بشریت کی خرابی مراد لی جاتی ہے۔ یعنی اصول دین یہ ہے کہ صفات بشریہ جو ہمیں قعرِ مذلت کی طرف لے جانے والی ہیں خراب و برباد ہوں۔ آخر میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ بعض حضرات صوفیائے کرام پر منھ کی آتے ہیں کہ یہ لوگ حدیث صنم، فسانۂ زلف و خال، حکایت مستی و خرابات سُنا کرتے ہیں، اور اس اعتراض کو وہ اپنے پندار میں بڑی حجت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ انھیں خبر نہیں کہ سماع کی تحریک معنی بیت کی بجائے مجرد آواز سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اکثر حضرات جو عربی نہیں جانتے

ہیں وہ بھی عربی اشعار سُن کر حال میں آجاتے ہیں - اسکی مثال
ایسی ہے جیسے عرب کے چٹیل وادیوں میں ساربان کی حدی
خوانی - اونٹ عربی زبان سے ناواقف ہوتا ہے لیکن شعر و موسیقی
کے دلکش ترانے اسے مست کر دیتے ہیں - اور وہ محض آواز کے
زور پر بارگراں لے کر روانہ ہوتا ہے - ساربان کی زمزمہ سنجیاں
اُسے سُبکبار بنا دیتی ہیں - لیکن جب وہ اپنی گرانباریوں کے ساتھ
منزل پر پہونچتا ہے اور نغمۂ حدی ختم ہوتا ہے گرتا ہے اور جان
دے دیتا ہے - کیا اس سے نتیجہ نہیں نکلتا کہ دل کی بیتابیوں اور
شوق کی ناپیداکناریوں کے سامنے لفظی تعبیرات کوئی چیز نہیں
اصل چیز لحن اور پردہ کا توازن ہے -

۲۴

صوفیانہ شاعری کے اجزائے ترکیبی

عشقیہ شاعری کی طرح صوفیانہ شاعری میں بھی ایک مرکز عشق ہوتا ہے اور اسکے ساتھ وہ تمام والہانہ وابستگی ہوتی ہے جو ایک عاشق صادق کو اپنی "عذری" سے ہو سکتی ہے ۔ وہی نالہ و درد، وہی گریہ و بکا وہی شکوہ سنجی و گریباں دری، وہی شوق جستجو و بادیہ پیمائی ۔ با ایں ہمہ بعض ایسے عناصر بھی صوفیانہ شاعری کی ترکیب میں شامل ہیں جو اسے عشقیہ شاعری سے ممتاز کر دیتے ہیں ۔ یا پھر عشقیہ شاعری میں ان کا وجود ہے تو خود صوفیانہ شاعری کی بدولت فنا و معرفت، حلول و اتحاد، وحدت فی الکثرۃ جن سے صوفیانہ شاعری کی ترکیب ہے اپنے اندر تاریخی خصوصیتیں رکھتی ہیں ۔ میں اس وقت صرف ایک عنصر "وحدت فی الکثرت" کو لیتا ہوں جس میں حلول و اتحاد بھی شامل ہو جاتا ہے ۔

۲۵

وحدت فی الکثرت کی تعریف

صرفی قاعدہ کے مطابق وحدت فی الکثرت (PANTHEISM) کے معنی یہ ہیں کہ تمام موجودات خدا ہے اور یہ کہ خدا تمام موجودات ہے لیکن چونکہ خیالات خدا سے موجودات کی طرف یا موجودات سے خدا کی طرف منعطف ہو سکتے ہیں اس لئے اسکی دو صورتیں ہیں اگر یہ خدا کے متعلق اس مذہبی عقیدہ یا فلسفیانہ ایقان کے ساتھ شروع ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر فانی اور ابدی حقیقت ہے تو فانی اور عارضی عالم خدا میں جذب ہو جاتا ہے اور وحدت فی الکثرت "اتحاد" (ACOSMISM) کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ یعنی یہ کہ حقیقت باری کے لحاظ سے عالم ایک فریب شہود ہے۔ شوکت بخاری فرماتے ہیں:-

غریق بحر وحدت جلوۂ کثرت نمی بیند ۔۔۔ ز زیر آب نتواں دید موج آب دریا را

اور اگر اسکی ابتدا حکیمانہ خیال اور شاعرانہ خواب یا رویت کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی یہ کہ سارا عالم ہی وحدت ہے، تو خدا عالم میں مل کر غائب ہو جاتا ہے، اور وحدت فی الکثرت "حلول" (PANCOSMISM)

بن کر رہجاتی ہے۔ پہلا خیال "اعتقاد باری (THEISTIC) سے متعلق ہے۔ دوسرا "دہریت" (ATHEISTIC) سے۔

صوفی کا دعوی ہے کہ اسکے اندر ذات باری کا استقرار ہے۔ اور وہ باری تعالی کے ساتھ اپنی مشابہت کا صحیح ادراک کرنا چاہتا ہے۔ تصوف کے نزدیک ذات باری کے ساتھ تشابہ قائم کرنا حصول پر مبنی ہے وہ ایک واقعیت نہیں سپینوزا نے جو تعلیم دی ہے کہ خدا تمام تعریفات بلکہ ادراک سے بھی بالاتر ہے وہ اسی صوفیانہ خیال کے تحت ہے۔ اسی کے ساتھ ہی وہ یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ دُنیا میں صفات باری کے طریقے موجود ہیں اور اس لئے خدا کو اسمیں معلوم ہونا چاہیئے۔

ہیچ دانی کہ چہ ذخیمہ بصحرا ے ظہور تا رخش ز آئینہ کون نمودار شود

۲۹

امام غزالی کا منتقدانہ نظریہ

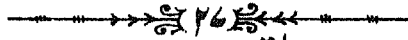
امام غزالیؒ نے تصوف کے اس نظریہ وحدت فی الکثرت کی حمایت کرتے ہوئے فلسفہ کی اس تشریح "اتحاد" و "حلول" کا رد کیا ہے جس کے تحت تصوف پر الزام عائد ہوتا ہے یعنی کسی اہل اللہ کا یہ کہنا کہ "ہمہ خود اوست ومن نیم یا گوید کہ من خود اویم" اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ اور اس سے نہ تو خدا کی شان کبریائی میں فرق آتا ہے نہ بندہ کی شان عبودیت میں استکبار پیدا ہوتا ہے۔ امام موصوف نے ایک نہایت عمدہ مثال کے ذریعہ فلسفہ کے اس نظریہ کا رد کیا ہے:-

"و گروہے ازآنجا غلط کردہ اند و ایں معنی را حلول عبارت کردہ اند و گروہے بہ اتحاد و ایں ہمچناں بود کہ کسے ہرگز آئینہ ندیدہ باشد و دراں نگرد صورت خود بیند پندارد کہ وے در آئینہ فرود آمدہ یا پندارد کہ آں صورت خود صورت آئینہ است کہ صفت آئینہ خود آنست کہ سرخ و سپید شود اگر پندارد کہ در آئینہ فرود آمد ایں "حلول" بود و اگر پندارد کہ آئینہ خود صورت او باشد ایں "اتحاد" بود و ہر دو غلط باشد، بلکہ ہرگز آئینہ صورت نہ شود و صورت آئینہ نہ گردد"[1]

(۱) کیمیائے سعادت صفحہ ۲۱

مطلب یہ ہے کہ دو جماعتیں ہیں جو صوفیہ کے اس عقیدۂ یگانگی کو "اتحاد و حلول" سے تعبیر کرتی ہیں۔ اسکی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی نے آئینہ نہ دیکھا ہوا اور اسمیں اپنی صورت دیکھ کر کہے کہ وہ آئینہ کے اندر سما گیا ہے۔ اسی کو "حلول" کہتے ہیں۔ دوسرا شخص اپنی صورت آئینہ میں دیکھے اور سمجھے کہ آئینہ ہی اس کی صورت ہے، اسی کو "اتحاد" کہتے ہیں۔ اور دونوں خیالات غلط ہیں، امام غزالیؒ نے اسکے بعد اصل حقیقت یہ بتائی ہے کہ جب صوفی کے دل سے تمام چیزوں کی معرفت دور ہو جاتی ہے تو تمام چیزیں اُس کے نزدیک بمنزلۂ "نیست" ہیں اور جب اپنے سے بھی بیخبر ہو جاتا ہے تو اپنے حق میں بھی وہ نیست ہو گیا۔ اور جب حق تعالیٰ اور ذکر حق تعالیٰ کے سوا کچھ نہ رہا تو جو فانی تھا ختم ہو گیا اور جو باقی تھا رہ گیا۔ یہ ہے وحدت فی الکثرت کی حقیقت۔

"قاموس المذاہب الاخلاق" (انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ اتھکس) کے مقالہ نگار نے وحدت فی الکثرت کے متعلق فلسفہ و مذاہب کے مفصلۂ ذیل مسالک سے واقعات جمع کر دئے ہیں۔

۲۷

اشراقیین جدیده

اس باب میں فلسفۂ اشراقی کے مباحث بہت صحیح ہیں۔ اشراقیین ذات باری اور عالم موجودات کی مشابہت نہیں مانتے۔ بلکہ یہ کہ محسوسات خدا کے خروج (EMANATIONS) کے فروترین سلسلے ہیں جن میں ہر سلسلہ ایک فروتر درجہ کا کمال رکھتا ہے اور خود ذات باری تمام عوائم و علائق سے مبرا ہوکر ایک "وحدت کل" (ABSOLUTE UNITY) ہے خدا تک خیال کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتے۔ صرف وجد کی فاعلی حالت میں روح سرچشمۂ الوہیت میں جذب ہو جاتی ہے۔

از پس پردہ ہمی داد نشاں از من و ما　　من و ما رفت ہمو ماند چو برقع بکشود

اشراقیت جدیدہ ایک خاص قسم کا تصوف ہے۔

۲۸

برہمنی مسلک

وحدت فی الکثرت کے تمام مسالک میں جو مذہبی وجود کا دعویٰ کرسکتے ہیں، ہندوستانی برہمنوں کا مسلک بہت زیادہ قابلِ لحاظ ہے پی ڈیوسن ذات باری اور علاقۂ عالم کے متعلق ہندوستانی افکار پر بحث کرتے ہوئے وحدت فی الکثرت کے متعلق "اپنیشد" سے مفصلۂ ذیل مباحث پیش کرتا ہے :-

"باری تعالیٰ کائنات میں متشکل ہو کر کائنات کی تخلیق کرتا ہے۔ آخر الذکر بھی ذات باری ہو گیا۔ خواجہ معین سجزی فرماتے ہیں :-

جان و دل اندر لباسِ آب و گل گشتہ پدید حسنِ معشوق از جمالِ عاشقاں کردہ ظہور

چونکہ کائنات کا وجود حقیقی اور غیر فانی ہے اس لئے خدا کے لئے سوائے اسکے چارہ نہیں کہ کائنات ہی کے حدود میں رہے۔ وہ اس سے علٰحدہ ہو کر نہیں رہ سکتا۔ اصطلاحات "باری" و "کائنات" مرادف ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ بکیٹن اسے وحدت فی الکثرت نہیں کہیں گے بلکہ یہ "حلول" (PANCOSMISM) سے موسوم کئے جانے کے قابل ہے۔

مصر کے اندر بھی یہی عقیدہ تھا۔ وہاں "وحدت فی الکثرت" کا وجود "وفاق" (SYNCRETISM)[1] کے ذریعہ پایا جاتا ہے۔ ایک چینی مفکر "چوہی" (سنہ ۱۱۲۰ء سنہ ۱۲۰۰ء) نے موجودات (یا کائنات) کے متعلق ایک ایسے اصول کو ترقی دی جو رواقیین سے ملتا جلتا ہے (وحدت فی الکثرت کی بنیاد انھیں نے قائم کی) اہل بابل کی بعض مذہبی کتابیں تمام دیوتاؤں کو صرف "مردک" کے اسماء بتاتی ہیں لیکن وہاں کوئی ایسا اصول نہیں پایا جاتا جسے صحیح معنی میں وحدت فی الکثرت سے تعبیر کریں

---

[1] "سنکریٹزم" کہتے ہیں ان اصول یا فرقوں کے اتحاد کو جو باہم مخالف نظر آتے ہوں۔ میں نے اس کا ترجمہ "وفاق" کیا ہے۔

۲۹

فلاسفۂ یورپ

اس اصطلاح کا استعمال ابتدائے اٹھارہویں صدی میں ہوا۔ چنانچہ جے ٹولینڈ نے سنہ ۱۷۰۲ء میں اسی نام سے ایک کتاب شایع کی۔ یوکن کا خیال ہے کہ اسکا مخالف "فے" پہلا شخص ہے جس نے سنہ ۱۷۰۹ء میں یہ اصطلاح استعمال کی۔ اٹھارہویں صدی میں راسخ الاعتقاد مناظرین وحدت فی الکثرت کو دہریت سے زیادہ رتبہ نہیں دیتے تھے۔ جرمنی فلاسفہ ہیگل اسپینوزا وغیرہ سب کے یہاں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے۔ عملی حیثیت سے وحدت فی الکثرت کا معتقد اخلاقیات اور مذہبیات کا انسانی "من" اور خداوندی "تو" کے اعتبار سے منکر ہے اور اسکے لئے جزو کا علاقہ بحیثیت کل پیش کرتا ہے۔ اس تخیل کا مقصد یہ نہیں کہ "تو" کے ساتھ "من" کے امتیاز و علاقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے "من" کا ذاتی ادراک کیا جائے۔ بلکہ مقصد جزو کو کل میں غائب کر دیتا ہے جس کا لابدی نتیجہ ذاتیات سے نجات پالینا ہے۔ چونکہ "کل" جزو کی روح ہے۔ رومی نے اپنی ایک مشہور غزل میں "من و تو" کے اسی فلسفہ پر نکتہ سنجیاں

کی ہیں

خنک آں دم کہ نشستیم در ایوان من و تو — بدو نقش و بدو صورت بیکے جاں من و تو

رنگ باغ و دم مرغاں بدہد آب حیات — آں زمانے کہ درآئیم بہ بستاں من و تو

اختران فلک آیند بہ نظارۂ ما — مہ خود را بنمائیم بہ ایشاں من و تو

من و تو بے من و تو جمع شویم از سر ذوق — خوش و فارغ ز خرافات پریشاں من و تو

طوطیان فلکی جملہ جگر خوار شوند — در مقامے کہ بخندیم بر آں ساں من و تو

ایں عجب تر کہ من و تو بہ یکے کنج ایں جا
ہم دریں دم بہ عراقیم و خراساں من و تو

۳۰

فلاسفۂ یونان

سالیس ملیطی، انفرامیندر، انفرمینس، دیاغنوس وغیرہ تمام قدیم حکمائے یونان اسکے معترف ہیں، فیثاغورث کی تعلیم حقیقت اعداد پر مبنی ہے۔ جدید پیروان فیثاغورث کا عقیدہ تھا کہ کل اعداد MONAS سے نکلے ہیں۔ ہرچند انفراغورس وحدت فی الکثرت کا معتقد نہیں۔ اسکے فلسفہ میں ثنویت کی تعلیم پائی جاتی ہے، لیکن وہ ایک "دماغ کل" (UNIVERSAL MIND) کا معترف ہے، اور بتاتا ہے کہ وہ تمام صور مادیہ میں موجود ہے یہاں تک کہ جمادات میں بھی۔ اور اس نے حقیقی ہے۔

وحدت فی الکثرت کے اس عقیدہ نے رواقیین کے ذریعہ تقریباً تیسری صدی سے جبکہ اسکا وجود ہوا وحدت فی الکثرت کے تمام مذاہب و مسالک کو جو مغرب میں نمودار ہوئے اثر پذیر کیا۔ رواقیین کا یہ خیال فلسفۂ ہرقلیطوس اور افلاطون و ارسطو کے افکار پر مبنی تھا۔ افلاطون کے یہاں باوجودیکہ وحدت فی الکثرت کے متعلق مباحث ملتے ہیں۔ بایں ہمہ اسکے فلسفہ میں ثنویت کا گہرا اثر رہا۔

۳۱

یہودی فلسفۂ اسکندریہ

اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کے یہاں بھی فلسفہ اور مذہب کی تطبیق کیلئے رواقیین کی طرح تمثیلی شرحیں پائی جاتی ہیں۔ اسکندریہ کے اس مذہب فلسفہ میں یہودیت کے ساتھ یونانی افکار و عقائد اور توریت کی الٰہیات ملی جلی ہے۔ ارسطوبولس فلسفۂ مشائین کا یہودی پیرو تھا جو بطلیموس فلامیطر (۱۸۱ق م ۱۴۵ ق م) کے زمانہ میں گزرا ہے وہ رواقیین کے عقیدہ وحدت فی الکثرت کو مانتا ہے لیکن یہودیوں کے لطیف (TRANSCENDENT) خدا کو چھوڑ نہیں سکتا۔ ارسطوبولس کی طرح سیوو و سلیمان کی کتاب الحکمت میں بھی ایک معتدل طریقہ پر وحدت فی الکثرت کی تعلیم پائی جاتی ہے۔

اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کی کتابوں میں ایک طرف تو رواقیین کے اس وحدت فی الکثرت کے عقیدہ کا اثر کام کر رہا تھا۔ دوسری طرف یہودیت کا پیام تھا کہ خدا عرش پر ہے۔ اور اسی پر ارسطو کے وجود باری (THEISM) کی پذیرائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکندریہ کے اسرائیلی فلاسفہ

کی تمام کتابوں میں وحدت فی الکثرت سے متعلق کوئی مختتم فیصلہ نہیں
پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہودیت انھیں خدا کے استقرار عرش کی تعلیم دیتی تھی
اور رواقیین اسکے برخلاف کائنات کے آئینہ میں اُسے مشاہدہ کرتے
تھے۔ اس لئے اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کھلے مُنھ خدا کو عرش سے
تو اُتار نہیں سکتے تھے لیکن وہ موجودات میں اسے بے نقاب کرنے
سے بھی پرہیز نہ کرسکے گو غیر شعوری طریقہ سے سہی۔

۳۲

صوفی شعرا

تاریخ و تذکرہ کے اندر مشاہیر صوفیہ کے اشعار و کلام کی مثالیں درج ہیں۔ عام لوگ تو ان حضرات کو انکی عبادت و زاہدانہ زندگی کے رشتہ سے جانتے ہیں لیکن انکی صوفیانہ شعر گوئی اور شعر خوانی کے بہت پاکیزہ نمونے اوراق تاریخ میں ثبت ہیں چنانچہ انکی مفصلہ ذیل فہرست ہے۔

سری سقطی (متوفی سہ شنبہ ۳ رمضان ۲۵۳ھ) سمنون بن حمزہ المحب المکذب معاصر جنید (وفات جنید ۲۹۷ھ) مظفر کرمان شاہی معاصر عبداللہ خراز (وفات عبداللہ قبل ۳۲۰ھ) ابوعلی رودباری (متوفی ۳۲۱ھ) ابواسمٰعیل عبداللہ بن ابی منصور محمد انصاری ہروی ملقب بشیخ الاسلام (ولادت ۲ شعبان ۳۹۶ھ) حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانی (۴۷۱ھ – ۵۶۱ھ) حضرت خواجہ معین الدین سنجری معروف بہ چشتی (متوفی ۶۳۳ھ) شیخ محی الدین ابن عربی (ولادت ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ وفات ۲۲ ربیع الآخر ۶۳۸ھ) شیخ رضی الدین علی لالا غزنوی (متوفی ۳ ربیع الاول ۶۴۲ھ) شیخ سعدالدین حموی

(متوفی ۱۰ ذی الحجہ ۶۱۵ھ) شیخ نجم الدین رازی (متوفی ۶۵۴ھ) شیخ سیف الدین باخرزی (متوفی ۶۵۸ھ) شیخ اوحد الدین حامد کرمانی (ساتویں صدی) خواجہ بہاء الدین نقشبند (متوفی شب دوشنبہ ماہ ربیع الاول ۷۹۱ھ) شیخ عز الدین محمود الکاشی (معاصر رکن الدین علاء الدولہ)

یہ تو مختصر فہرست ہے ان حضرات کی جو زہد و ورع کی وجہ سے مشہور رہے ہیں۔ انکے علاوہ جو شاعر کی حیثیت سے زیادہ مشہور رہیں اور بلند پایہ صوفی بھی تھے۔ انکی مفصلہ ذیل تعداد پائی جاتی ہے:۔

ابو المجد مجدود بن آدم المتخلص بہ سنائی (متوفی غالباً ۵۲۵ھ) افضل الدین بدیل حقائقی خاقانی (متوفی ۵۹۵ھ) شیخ فرید الدین عطار (متوفی ۶۲۷ھ) شیخ فخر الدین ابراہیم عراقی (متوفی ۶۸۸ھ) مصلح الدین سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۱ھ) شیخ نظامی (متوفی بعد ۶۹۲ھ) شیخ اوحد الدین اصفہانی (متوفی ۷۳۸ھ) ابو الحسن خسرو دہلوی (متوفی ۷۲۵ھ) خواجہ حسن دہلوی (ابتدائے آٹھویں صدی ہجری) خواجہ سلمان ساؤجی (متوفی ۷۷۸ھ) شمس الدین محمد حافظ شیرازی (متوفی ۷۹۲ھ) کمال خجندی (متوفی ۸۰۳ھ) مولانا

محمد شیریں معروف بہ مغربی، مولانا عبدالرحمن جامی (معاصر محمد شاہ بہمنی سنہ ۸۶۷ھ سنہ ۸۸۶ھ) صوفی شعرا کی فہرست میں بعض مجذوبین بھی نظر آتے ہیں مثلاً بابا طاہر عریان وغیرہ۔ انکے علاوہ متاخرین میں عبدالقادر بیدل، محمد حسین نظیری (متوفی سنہ ۱۰۲۳ھ) نورالدین ظہوری (متوفی سنہ ۱۰۲۵ھ) عرفی شیرازی (متوفی سنہ ۹۹۹ھ) صائب تبریزی (متوفی سنہ ۱۰۸۰ھ) علی حزیں لاہجی (متوفی سنہ ۱۱۷۳ھ) وغیرہ بھی اسی سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں۔ گو آپ حضرات محض شاعر ہی کی حیثیت سے مشہور ہیں لیکن تاریخ اور تذکروں میں ان میں بعض کی عزلت گزینی اور زاہدانہ زندگی کے واقعات بھی ملتے ہیں۔ ورنہ رسمی حیثیت سے تو تمام حضرات کے کلام میں تصوف کی چاشنی موجود ہے۔ عبدالباقی نہاوندی نظیری کے قیام گجرات کے متعلق لکھتے ہیں :-

"در ایام انزوا و گوشہ گیری بساط عیش و عشرتش منبسط و افگندہ و اسباب فراغتش آمادہ بود[1]"

اسی طرح تقی اوحدی جو آپ کے معاصر تھے اور آپ سے ملاقات کی تھی لکھتے ہیں :-

[1] مآثر رحیمی جلد ۳ ص ۳۲

"اور اںمنقسمے عظیم از تجارت و زراعت و تکلف حضرات بہم می رسید و ہمہ را صرف احباب و فقرا می کرد[1]۔"

دربار اکبری کو چھوڑ کر اور خانخاناں جیسے علم دوست و کمال پرور انسان کے ظل عاطفت سے نکل کر گجرات چلے جانا، اپنی دولت کو فقرا و احباب کے درمیان لٹانا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ پر آخر میں گوشہ گیری اور فقر پسندی کا غلبہ ہوگیا تھا۔

اسی طرح عبدالباقی نہاوندی کے بیان کے مطابق نورالدین ظہوری نے بھی ابراہیم عادل شاہ کی مدح میں ایک کتاب "گلزار ابراہیم" لکھی۔ بادشاہ نے انعام میں شاہنواز خاں کے ذریعہ جو بروایت مصنف "صحف ابراہیم" وکیل السلطنت تھا چالیس ہزار لاری (جو چالیس ہزار روپے کے برابر ہے) شاعر موصوف کو بھیجے، ظہوری نے اسی مجلس میں ساری دولت لٹادی

اسی طرح نظام الملک بحری نے بھی "ساقی نامہ" کے پانچ ہزار بیت کے صلہ میں ظہوری کو چند زنجیر فیل مع نقد و جنس و سامان روانہ کیا۔ دریا دل شاعر نے جواب میں "تسلیم کردند تسلیم کردم" لکھ کر بھیج دیا۔ اور اسی مجلس میں سارا مال ارباب استحقاق و اصحاب داد کو بانٹ دیا۔ عبدالباقی نہاوندی نے انکی

۱۔ عرفات العاشقین تقی اوحدی

فقیر دوستی کے ثبوت میں یہ عجیب واقعہ بیان کیا ہے کہ مکہ معظمہ میں ایک بلند مشرب وصوفی طبیعت درویش سے جن کا نام محمد حسین تھا اور جن سے ظہوری کے سابق تعلقات بھی تھے ملاقات ہوئی۔ دوسری روایت میں ہے کہ شام میں یہ ملاقات ہوئی تھی۔ ظہوری نے اپنا کل سرمایہ نقد وجنس محمد حسین کو دے دیا۔ اور زادِ راہ کیلئے اتنا بھی نہ رکھا کہ مشہد میں جا سکیں[1]۔ یہ وسعت قلب یہ جود وسخا صاف بتا رہا ہے کہ دنیا نظر میں ہیچ تھی۔ آپ کا ایک شعر ہے۔

دنیا بنظر ہر چہ در آید بہ نظر　　　　نپذیرفتہ بجز عکس تو آئینۂ ما

جامی ایک مسلمہ صوفی شاعر تھے۔ رومی کا جوش وخروش، سعدی کا اخلاق علمی، خسرو کا سوزِ عشق، حافظ کی خمریات وجمالیات۔ الغرض متقدمین کے تمام ادبی وصوفیانہ لطائف آپ کے کلام میں موجود ہیں۔ علی حزیں کی زاہدانہ اور میر تقی جیسی لاپروایانہ زندگی کے متعلق تفصیل سے لکھا جا چکا ہے[2]۔

صوفیانہ شاعری کے ارتقاء میں مردوں کی طرح عورتوں نے بھی حصہ لیا۔ چنانچہ مفصلہ ذیل صالحات عابدات کی طرف شعر گوئی اور صوفیانہ شعر خوانی منسوب ہے:۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھو "آثار ابراہیمی" و "صحف ابراہیم" قلمی نسخہ پٹنہ لائبریری۔

[2] "نگار" بابت فروری و مارچ سنہ ۱۹۳ء

ریحانہ والہہ (معاصر صالح مری) رابعۂ شامیہ (معاصر ہارون الرشید سنہ ۱۷۰ تا سنہ ۱۹۳ھ) تحفہ (معاصر سری سقطی) دختر کعب (معاصر سعید بن ابی الخیر[1])

سطور بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیسری صدی سے صوفیانہ شاعری کی ابتدا ہوئی اور آٹھویں صدی کے اخیر میں اسکا سیلاب رواں کم ہونے لگا۔ ساتویں صدی نے اکثر بڑے بڑے صوفی شعرا پیدا کئے۔ رومی، نظامی، سعدی، عطار، رضی الدین علی لالا، سیف الدین باخرزی، ابن عربی وغیرہ اسی دور میں گزرے ہیں۔ اسمیں شک نہیں دوسری صدی میں ابوہاشم پہلے شخص ہیں جنھوں نے صوفی کا لقب اختیار کیا جیسا کہ جامی نے نفحات الانس" میں اور نکلسن نے مقدمہ دیوان میں لکھا ہے۔ لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ پہلا صوفی شاعر کون تھا۔ حضرت رابعۂ شامیہ کی طرف جو اواخر دوسری صدی میں گزری ہیں صوفیانہ اشعار منسوب ہیں جنھیں وہ عشق و محبت، انس و مودت، خوف و خشیت کے غلبہ کے وقت پڑھا کرتی تھیں۔ ابتدائے تیسری صدی میں سری سقطی کی طرف بھی صوفیانہ اشعار منسوب ہیں۔

---

[1] نفحات الانس

۳۳

صوفیائے متقدمین و متاخرین کے کلام پر سرسری نظر

ابتدائے چھٹی صدی سے قبل فارسی زبان میں صوفیانہ شاعری کا پتہ نہیں۔ اسمیں شک نہیں دوسری ہی صدی میں شاعری کے اس صنف کی بنیاد پڑ چکی تھی لیکن یہ ذخیرہ تمام تر عربی میں ہے۔ چنانچہ رابعہ شامیہ، سری سقطی، سمنون، شیخ الاسلام، ابن عربی، رضی الدین علی لالا وغیرہ کے صوفیانہ رشحات در عربی زبان میں پائے جاتے ہیں۔ ابو علی رودباری کے متعلق جو ابتدائے چوتھی صدی ہجری میں تھے جامی لکھتے ہیں :۔ "از شعرائے صوفیان است"۔ لیکن ان کا کلام بھی عربی زبان میں ہے شیخ الاسلام کو عربی زبان کے ہزاروں اشعار یاد تھے۔ خود فرماتے ہیں :۔
"وقتے قیاس کردم کہ چند بیت یاد دارم از اشعار عرب ہفتاد ہزار بیش یاد داشتم و در وقتے دیگر گفتہ است کہ من صد ہزار بیت بتازی از شعرائے عرب چہ متقدماں و متاخراں بہ تفاریق یاد دارم"[1]
گہری صوفیانہ زندگی کے ساتھ یہ تھا شاعرانہ شغف۔ آپ ابھی مدرسہ ہی میں تھے کہ طلبہ کی فرمائش سے فارسی اشعار کا عربی نظم میں ترجمہ

[1] نفحات الانس

کرتے تھے لیکن باوجود فارسی زبان پر یہ قدرت رکھنے کے فارسی زبان میں آپ کے صوفیانہ اشعار کا پتہ نہیں۔ اس لئے اگر سب سے پہلے جو حضرات صوفی شاعر تھے وہ شیخ سنائی اور حضرت غوث اعظم ہیں۔ دونوں معاصر تھے۔ سابق الذکر کا "حدیقہ" اور آخر الذکر کا ایک دیوان مشہور ہے حضرت غوث اعظمؒ کے دیوان کا پہلا شعر ہے:۔

"بے حجابانہ درآ از درِ کاشانۂ ما کہ کسے نیست بجز درد تو در خانۂ ما"

ساری غزل کیفیات اور جوش سے لبریز ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"گر بیائی بہ سرِ تربتِ ویرانۂ ما بینی از خون جگر آب شدہ خانۂ ما"

صوفیانہ شاعری اور عشقیہ شاعری میں بذات خود بہت لطیف فرق ہے لیکن شاعر کے حالات کی مناسبت سے صوفیانہ اشعار کو مادی زندگی کے عشقیہ اشعار سے ممتاز کر سکتے ہیں۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ قیس نے لیلیٰ کے متعلق جو والہانہ جذبات ظاہر کئے ہیں اُن سے حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ ذوق خدا طلبی میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

فتنہ انگیز مشو کاکل مشکیں مکشائے تاب زنجیر ندارد دل دیوانۂ ما

یہاں تک تو نظیری اور عرفی کے خالص عشقیہ اشعار کا لطف آ رہا تھا

لیکن اسکے بعد فوراً مذہبیت غالب آتی ہے اور پھر وہی حشر و نشر، منکر و نکیر دوزخ اور بہشت کی بحثیں کرنے لگتے ہیں :-

مرغ باغ ملکوتیم دریں دیر خراب   می شود نور تجلائے خدا دانۂ ما

"نور تجلائے خدا" کی بے پردگی نے شعر کو سیمیائی شاعری بنا دی جو مولوی کا خاص رنگ ہے :-

گر نکیر آید و پرسد کہ بگو ربّ تو کیست   گویم آنکس کہ ربود ایں دلِ دیوانۂ ما
منکرِ نعرۂ ما کو کہ بجا عربدہ کرد   تا بہ محشر شنود نعرۂ مستانۂ ما

آخری دو اشعار صوفیانہ رنگ کے تو نہیں بلکہ "مولویانہ" رنگ کے ہیں۔ صوفیانہ شاعری کی خوبی یہ ہے کہ عاشق مہجور کی پر درد کہانی ہو اُسے مذہبیات کے اصطلاحی تعبیرات سے سروکار نہیں۔ لیکن حضرت غوث اعظم کے پورے دیوان میں صوفیانہ اشعار اسی مولویانہ غلو کی آمیزش کے ساتھ ہیں۔

حضرت خواجہ معین الدین کے دیوان کی پہلی غزل اس شعر سے شروع ہوتی ہے :-

بود جان و دلم را جمال نام خدا   نواخت تشنہ لباں را زلال نام خدا

حمد سے شروع کیا ہے۔ اسمیں ویسے عشقیہ اشعار تو نہیں جنکی تاویل کرکے

انھیں صوفیانہ عقائد کا جامہ پہنا سکیں۔ ایک دوسری غزل میں فرماتے ہیں:-

تو باز شاہی از دست شاہ پریدی بغیر شاہ مکن میل و سوے شہ باز آ

اس میں شک نہیں صوفیانہ رنگ کی چیز ہے۔ لیکن یہی خیال رومی نے بھی ایک شعر میں ظاہر کیا ہے۔

تو باز خاص بدی در وثاق پیرزنے چو طبل باز شنیدی بہ لامکاں رفتی

رومی اور خواجہ معینؒ دونوں کا رجحان ایک، مقصد بیان ایک لیکن پھر بھی دونوں میں جو فرق ہے ظاہر ہے۔ رومی کا شعر بھی آپ کے "باز خاص" (روح) کی طرح "لامکاں" تک پہونچگیا ہے۔

حضرت خواجہ معینؒ کے یہاں صوفیانہ اشعار کی کمی نہیں فرماتے ہیں:-

بایں مبیں کہ تو خاکی و خاک تیرہ بود بایں نگر کہ تو آئینۂ جمال نما

لیکن ذرا رومی کے اس شعر کو بھی ملاحظہ فرمائیے:-

بخدا جمال خود را چو در آئینہ بہ بینی بت خویش ہم تو باشی بہ کسے گزر نداری

خواجہ معینؒ کا یہ شعر صوفیانہ ذوق کی بہترین چیز ہے۔

نقاب ہستی خود را تو از میاں بردار دگر مبیں کہ جمال کہ می شود پیدا

یہی خیال رومی کے یہاں بھی ہے لیکن کسی قدر وسعت کے ساتھ۔ فرماتے ہیں:-

بہر طرف نگری صورت مرا بینی — اگر بخود نگری یا بسوئے آں شر و شود

حضرت خواجہ معین کے یہاں سوز دل اور وسعت مشرب پائی جاتی ہے اور یہی صوفیانہ شاعری کی جان ہے۔

ہزار بار جواب تو گفتہ ام لبیک + بداں امید کہ یکبار گوئیم یارب

یہ ہے صوفیہ کی تجرید کائناتی (UNIVERSAL ABSTRACTION)

اسی نے منصور کو سولی دلائی، اسی نے سرمد کی جان لی، گوش دل سے سنئے اور مزے لیجئے "یکبار گوئیم یارب" کی تمنا ممکن ہے خدائے تعالیٰ کے نزدیک سالہا سال کی ریاضت سے خوشتر ہو۔ اسکے بعد فرماتے ہیں:-

مرا مجو کہ نیابی بباغ عالم قدس — درون سینۂ سوزان عاصیان بطلب

اسکو کہتے ہیں وسعت مشرب اور یہ ہے وہ صوفیانہ بلند ہمتی جہاں زاہد مرتاض کی متعبدانہ سرگرمیاں ایک رند کی معصیت کوشیوں کے متوازی نہیں ٹھہرتیں۔ قربان جائیے اس شعر پر:-

زبحر عشق یک قطرہ ظہور سر منصور است — بہ ظرف ہمت عاشق ازیں کمتر نمی گنجد

شعر کا مطلب یہ ہے کہ منصور نے جو "انا الحق" کہا تو یہ کوئی بڑی بات نہیں کی۔ یہ تو دریائے عشق کا محض ایک قطرہ تھا بھلا ایک

ہمالی ظرف عاشق کی شان عالی ہمتی کے نزدیک اس سے کمتر درجہ کا اور کون تخیل ہوتا؟ یعنی "نوائے نغمہ منصور" ایک ادنیٰ سی بات تھی عشق اس سے کہیں زیادہ بڑی باتیں بولنے پر مجبور کرتا ہے۔

عبودیت کے اندر اس شان کبریائی کو ملاحظہ فرمائیے:۔

ہر چند کہ واگشتم او در پئے من آمد　　　او کرد وفا افزوں چون دید جفا از من

اور یہ شعر ہے یا سحر حلال:۔

خواہی کہ رخش بینی در چہرۂ من بنگر　　　من آئینۂ اویم او نیست جدا از من

پھر فرماتے ہیں:۔

ایں ہمہ زمزمہ کز سینۂ خود می شنوی　　　تو چہ گوئی کہ دریں خانہ نہاں نیست کسے

یہ ہے صوفیہ کا "مقام وصل" (UNITIVE STATE) جہاں پہونچکر "من و تو" کا سوال ہی اٹھ جاتا ہے۔ خواجہ معین الدین سجزی کے دیوان میں اسی طرح کی رمزیاتی شاعری ہے اور خوب ہے۔ دیوان سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کا پایۂ شاعری بھی بہت بلند سطح کی چیز ہے۔ سارے دیوان میں نہ کہیں مولویانہ خوش عقیدگی نہ متعبدانہ ظاہرداری، وہی درپردہ راز عشق کا اظہار ہے۔ وہی عشقیہ اصطلاحات ہیں جو ہماری مادی دنیا کے رندا

اور مستانہ اشعار میں استعمال کئے جاتے ہیں اس لئے ان کا اثر بھی زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ صوفی انھیں رندانہ ہذیانات کو اپنی کیفیات باطنی کا جامہ پہنایا کرتا ہے۔

حضرت فخرالدین عراقی کے یہاں بھی پرسوز صوفیانہ اشعار ہیں۔ چنانچہ بابا رکن الدین سنجاسی نے آپ کے اشعار سنکر شمس تبریزسے کہا تھا۔ "فرزندا تم پر اس قسم کے صوفیانہ مکاشفات نہیں ہوتے" عراقی کے اشعار پر حضرت بہاء الدین زکریا کو حال آیا کرتا تھا۔ ایک شب عراقی کے در خلوت پر پہونچے تو وہ غزل سنی جس کا ایک شعر یہ ہے :-

چو خود کردند راز خویشتن فاش عراقی را چرا بدنام کردند

اور دیر تک کیفیت میں رہے۔

نظامی کے یہاں عشقیہ غزلیں تو نہیں لیکن مثنوی مخزن الاسرار میں انھوں نے بھی صوفیانہ شاعری کی داد دی ہے۔ سعدی کا نیم صوفیانہ رنگ ہے۔ اسی طرح خاقانی کے یہاں بھی رہبانی رنگ کی صوفیانہ شاعری ہے۔ انکے پہلے قصیدہ کا پہلا شعر یہ ہے :-

دل من پیر تعلیم است و من طفل زباں دانش دم تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش

سارے قصیدہ کے اندر تصوف کے کیمیاتی و آئینی خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ تذکرہ نگاروں نے آپ کی اس آخری زندگی کا بھی حال لکھا ہے جب آپ نے منوچہر شروان شاہ کی نوکری چھوڑ دی تھی اور گوشہ گیر ہو گئے تھے۔ لیکن آپ کے کلام میں وہ بے تابیاں نہیں جنھیں صحیح معنی میں صوفیانہ کہہ سکیں خسرو کے کلام کے اندر بھی صوفیانہ رنگ ہے لیکن آپ کی حسیات بالکل افسردہ معلوم ہوتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے زمانہ کی نیرنگیوں نے آپ کو ہمیشہ ناکام رکھا۔ اس لئے رفتہ رفتہ آپ کے جذبات میں اضمحلال پیدا ہو گیا۔ آپ کے عشقیہ اشعار میں سوز و گداز تو ہے لیکن وہ جوش و خروش نہیں جو عرفی و نظیری وغیرہ کی غزلیات میں پائے جاتے ہیں خود فرماتے ہیں:-

دلے دارم کہ سامان نیست او را بدل دردے کہ درمان نیست او را

آپکی غزلیات کے اندر جہاں عشقیہ بیتابیوں کا اظہار کیا گیا ہے وہاں الفاظ میں ایسی وسعت نہیں پائی جاتی کہ انکی صوفیانہ تاویلیں کیجا سکیں۔ اس لئے انھیں اسی دنیا سے آپ کی محبت سے وابستہ کرسکتے ہیں:-

دعائے دوستی از خون نویسند اہل عشق من بخون دیدہ دشنامے کہ بشنیدم از ان لبہا

حافظ شیرازی کی شاعری میں البتہ والہانہ رنگ ہے اور آپ کے الفاظ میں اتنی وسعت بھی ہے کہ "مجاز" کو "حقیقت" کا جامہ پہنا سکیں۔ آپکی زندگی کے ساتھ جتنی بھی زاہدانہ حکایتیں کیوں نہ منسوب کیجائیں لیکن اتنا ضرور کہونگا کہ آپکے حالات غالب سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ آپکی غزلیات میں وہی لطف ہے جو غالب کے اردو کلام میں۔ اسی طرح آپکی شاعری کو صوفیانہ اسی حد تک کہہ سکتے ہیں جس حد تک غالب کی "رندانہ زندگی" اسکی اجازت دے سکے۔ میرے خیال میں فارسی میں خیام اور حافظ، اردو میں غالب و جرأت "تیقین" (EPICURIANS) کے پیرو تھے۔ اور انکی زندگی کا منشا نہ صوفیانہ ذکر و شغل تھا، نہ مولویانہ اتقا۔ اسمیں شک نہیں حافظ اور غالب کو صوفیانہ مذاق بھی تھا لیکن وہیں تک جہاں تک مذاق سخن کا تعلق ہے۔ وہ حقیقتاً بادہ نوش تھے، رند مشرب تھے، باایں ہمہ دل پاک رکھتے تھے، اس لئے بعض باتیں قلم سے ایسی نکل گئی ہیں جنھیں "الہامات شعری" سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس لئے اگر ایک مرتبہ آپ یہ فرماتے ہیں کہ:-

گر بگویند خلائق کہ کنوں حافظ را   چشم بر روئے نگار و لب جام است مرو

تو دوسرے وقت قلم سے یہ بھی نکل جاتا ہے:-

میان عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظا از میان برخیز"

اگر "چشم بروئے نگار" اور "لب بہ جام" حافظ صاحب کی زندگی کی حقیقتیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ انکے لئے صوفیانہ تاویلیں کی جائیں۔ اسی طرح دوسرا شعر ایک خاص عالم کا پتہ بتا رہا ہے۔ خواجہ سلمان ساوجی کہتے ہیں:-

دلم ز بادۂ دور الست بے رنگے یافت　　ہنوز بوئے ازاں بادہ در مشام من است

ہزار سال رہ آمد ز ما و من تا دوست　　اگر بروں نہم از ما قدم دو گام من است

مشتاق حرم را گو شو محرم میخانہ　　باشد کہ ازیں خانہ در کعبہ دلے باشد

آوازۂ جمالت تا در جہاں فتادہ　　خلقے بہ جستجویت سر در جہاں نہادہ

سودائیان زلفت گرد تو حلقہ بستہ　　شوریدگان مویت بر یکدگر فتادہ

سودائے زہد خشکم بر باد دادہ حاصل　　مطرب بزن ترانہ ساقی بیار بادہ

جامی کہتے ہیں:-

شیخ در صومعہ گر مست شد از ذوق سماع　　من و میخانہ کہ ایں حال مدام است ایں جا

بستهٔ حلقهٔ زلفِ تو نه تنها دلِ ماست — هر کجا مرغ دلے بستهٔ دام است این جا
پیش ارباب خرد شرح مکن مشکل عشق — نکتهٔ خاص مگو مجلسِ عام است این جا
جامی از بوے تو شد مست نہ مے دیده نه جام — بزم عشق است چه جاے مے و جام است این جا

دُرد نوشان جامِ دردِ تو اند — صف نشینان بارگاه صفا

جاے زاہد ساحلِ وہم و خیال — جانِ عاشق غرقهٔ بحرِ شہود
عکس ساقی دید جامی زاں فتاد — چوں صراحی پیش جام اندر سجود

با خراباتیاں نشیں جامی — بگذر از صوفیان طاماتی

۲۴

رومی کی شاعری

مثنوی اور دیوان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی کی شاعری میں اگر ایک طرف صوفیانہ اصطلاحات اور عشقیہ استعارے ہیں تو دوسری طرف فلسفہ و کلام کی بھی دقیق بحثیں ہیں۔ آپ صرف ایک صوفی شاعر نہ تھے۔ بلکہ ڈاکٹر نکلسن لکھتے ہیں کہ آپ کی مثنوی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ کی فلسفیانہ استعداد کی گہرائی کا پتہ لگانا مشکل ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے اگر ایک طرف آپ کے شاعرانہ تخیلات کا سنائی، عطار، نظامی، سعدی اور خیام وغیرہ کے کلام سے موازنہ کیا ہے تو دوسری طرف اشراقیت کے سرخیل "فلاطینوس" کے افکار و عقائد کا آپ کے فلسفہ و کلام سے مقابلہ کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:-

"جلال کی غزلیات کی خصوصیت عامہ پر غور کرنے سے پہلے ہم لوگ کون سے خارجی اثرات کا پتہ لگا سکتے ہیں جنھوں نے آپ کی طرز شاعری میں مدد دی۔ خواہ یہ آپ کی تحریروں سے واضح ہوں یا آپ کے سوانح حیات اور ان روایات سے جو آپ کے متعلق متداول ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی

تحقیق میں سنائی اور عطار کی شاعری سے آپ بیشتر نظامی، سعدی اور
خیام کی شاعری سے کمتر اثر پذیر ہوئے ہیں۔ اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

(۱) جلالی جب بلخ جاتے ہوئے نیشاپور سے گزر رہے تھے تو فریدالدین
عطار سے آپ کی ملاقات ہوئی جنھوں نے اپنا "اسرارنامہ" آپکو دیا۔

(۲) آپ سنائی کے کلام سے اچھی طرح واقف تھے۔ سنائی کے متعلق آپ
ایک غزل میں اظہار عقیدت کرتے ہیں۔

گفت کسے خواجہ سنائی بمرد مرگ چنیں خواجہ نہ کاریست خرد

دس شعر کی غزل ہے جس میں تمامتر خواجہ سنائی کے ساتھ اپنی وابستگی و
ارادت کا اظہار فرمایا ہے۔

(۳) رڈ ہاوس نے افلاکی کے حوالہ سے اور رضا قلی خاں نے دیباچہ دیوان
مطبوعہ تبریز میں سعدی شیرازی کے ساتھ آپکی ملاقات کا تذکرہ کیا ہے۔

(۴) آپ نے اپنی ایک غزل میں نظامی کا تذکرہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

نظیر آنکہ نظامی بہ نظم می گوید جفا مکن کہ مرا طاقت جفائے تو نیست

(۵) ہم لوگ خیام کے ترانوں کی بعض "صداہاے واپسیں" آپکے کلام میں
پاتے ہیں مثلاً ایک جگہ رومی کہتے ہیں:۔

"چوں فاختہ او پراں فریاد کناں کو کو"

خیام کی ایک رباعی کا دوسرا بیت ہے:-

"دیدیم کہ بر کنگرہ اش فاختہ آواز ہمی داد کہ کو کو کو کو"

اسکے بعد ڈاکٹر صاحب مجموعی تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات میں سے آخری تین حضرات کی فکر و عقائد نے کوئی گہرا اثر نہیں کیا۔ سعدی عملی اخلاق کے پیامبر تھے۔ آپ کا قلب اتقا سے منور تھا۔ آپکی زندگی میں نیم صوفیانہ رنگ بھی پایا جاتا ہے لیکن ان محاسن کے باوجود جلال جیسی حساس اور مست طبیعت سعدی کے افکار سے اثر پذیر نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ خیال صاف طور پر دونوں حضرات کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب دیوان مطبوعۂ تبریز کے مدون کے حوالہ سے فرماتے ہیں "سعدی کی غزلیں اپنی نفاست اور نزاکت کے اعتبار سے بہت خوب ہیں لیکن خیالات میں زیادہ تر مجازی رنگ اور بیان میں ناز و نیاز ہے۔ وہاں الہام حقیقت یا صوفیانہ طریقت کی توضیح نہیں پائی جاتی لیکن امتیاز کرنے والے ناقد اور ذہین قاری جانتے ہیں کہ جناب مولوی معنوی کے بیان کے ساتھ دوسرا قصہ ہے۔ اسی طرح نظامی کے افکار سے بہ استثنائے "مخزن اسرار"

رومی پر کوئی اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ عمر خیام کی نفی اور بے استقلالی اور بھی فروتر چیزیں تھیں جن سے رومی اثر پذیر نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن اسکے برخلاف عطار اور سنائی کیساتھ وہ متحد نظر آتے ہیں۔ ہملوگ قیاس کر سکتے ہیں کہ پہلے پہل منطق الطیر اور حدیقہ کے مطالعہ سے اسکے اندر صوفیانہ تہیج پیدا ہوا یہی دو کتابیں آپ کی رہنما تھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود و سنائی دو چشم او　　ما از پے سنائی و عطار آمدیم

رومی کی شاعری کے متعلق ڈاکٹر نکلسن نے جس خیال کا اظہار کیا ہے اس سے ایک حد تک مجھے بھی اتفاق ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ رومی کا رنگ تغزل نہ تو منطق الطیر سے اثر پذیر ہوا ہے نہ حدیقہ سے مجھے ڈاکٹر صاحب کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کہ پہلے پہل رومی کے صوفیانہ تہیج پر سنائی یا عطار نے اثر ڈالا ہے۔ رومی کا گھرانا صوفی کا گھرانہ تھا۔ آپکے والد، دادا، اُستاد سبھی بلند پایہ صوفی گزرے ہیں۔ تصوف کی مختلف کتابیں آپکے زیر مطالعہ رہیں اس لئے یہ تو دعوی نہیں کیا جا سکتا کہ رومی کے صوفیانہ افکار منطق الطیر یا حدیقہ کے مطالعہ کا نتیجہ ہیں۔ اسکے بعد ڈاکٹر صاحب نے رومی کے کلام پر تنقید کرتے ہوئے آپکی غزلیات کے بہتیرے اقتباسات پیش کئے ہیں۔

ہم لوگوں نے دیکھا ہے کہ جلال کے الہامات میں تصوف دہانۂ فوارہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مثنوی اور دیوان اسی فوارہ سے مختلف نالیوں کے ذریعہ رواں ہوئے ہیں۔ ایک تو عظیم الشان خموش اور گہرے دریا کی حیثیت رکھتا ہے جو بہتیرے زرخیز اور گوناگوں خطوں سے چکر مارتا ہوا سمندر ناپید کنار میں مل گیا ہے۔ دوسرا ایک کف آلود سیل کی حیثیت رکھتا ہے جو پہاڑوں کی اثیری خلوت میں دوڑتا ہوا گر پڑتا ہے۔ آپکی غزلیات کے اندر بعض تخیلات کی ہم آہنگی کا ہونا قطعی ہے۔ صوفی کے نزدیک ظاہری فرق یا اختلاف ثبوت ہے ایک محبوب وحدت کا بلکہ یہی وحدت ہے۔

آن لجہ چہ بود عین آں موج آں موج چہ بود عین دریا

صوفی کے سامنے عالم نیست کی حقیقت رکھتا ہے اور وہ "غیر حقیقی" کا مطالعہ کرنا نہیں چاہتا۔ مقیاس کی طرح وہ ایک مرکز کے گرد جس پر اُسکے خیالات، اعمال، بلکہ وجود کا انحصار ہے چکر لگاتا ہے جس طرح ایک سیارہ اپنے منطقۃ البروج کو چھوڑ نہیں سکتا، اسی طرح صوفی بھی اپنے مرکزی خیال سے نہیں بہکتا۔ اس لئے تمام صوفیانہ منشآت ایک ہی روحانی تجربہ کی فہرست اور ایک ہی جذبہ کی مختلف صورت آرائیاں ہیں۔ تمام صوفیوں

کی زبان ایک ہوتی ہے کس طرح "لا" (LAW) ایمرسن ہمیں شبلی ہمیں مثنوی کی یاد دلاتے ہیں۔ "جون ڈی لاکرز" نے جو غزلیات کہی ہیں انھیں دیکھنے کے بعد ہمیں ایسا دھوکا ہوتا ہے جیسے یہ مثنوی کے تراجم ہوں۔ رضا قلی خاں کا بیان ہے کہ رومی کے بیشتر اشعار ایسے ہیں جن کا عشق و خرد، وجد و مستی، بیخودی و سماع کی متضاد حالتوں میں الہام ہوا ہے۔ اس سبب سے نہ تو یہ تمام طبقات کے لئے محبوب ہونگے نہ ہر کان کیلئے قابل قبول۔ جیسا کہ ایک مشہور آدمی نے کہا ہے "ہم لوگوں کو ہمارے ہی جیسے آدمی جانتے ہیں، دوسرے لوگ ہمارا انکار کرتے ہیں"۔ دولت شاہ کا بیان ہے مولوی معنوی کے گھر میں ایک ستون تھا جب آپ بحر عشق میں غوطہ زن ہوتے تو اس ستون کو پکڑتے اور اسکے چاروں طرف چرخ مارتے۔ اس اثنا میں آپ اشعار کہتے اور لکھاتے۔ لوگ لکھتے جاتے۔

ڈاکٹر صاحب رومی کے مفصلہ ذیل اشعار پر ایک سرسری تبصرہ فرماتے ہیں:-

بیجا شو و در وحدت در عین بقا جا کن ۔۔۔ ہر سو کہ دوئی دارد در گردن ترسا کن

اندر قفس ہستی ایں طوطئ قدسی را ۔۔۔ زاں پیش کہ بر پرد شکرانہ شکر خا کن

چوں مست الستی شمشیر ازل بستاں ۔۔۔ ہندوئے ہستی را ترکانہ تو یغما کن

ان بیخودانہ اشعار پر ایک نظر کرنے سے قاری معلوم کر سکتا ہے کہ شاعر اپنا تمثیلی رنگ کبھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ جلال الدین کے یہاں لغوی اور روحانی معانی کا پلہ ایسا برابر نہیں ہوا کرتا کہ مقصد مجہول ہو جائے۔ آپ کے الفاظ میں ہمیشہ گہری تشریح پنہاں ہوتی ہے۔ نظر بندی کی طرح آپ حامل راز نہیں ہوتے۔ گو آپ کے استعارے فطرت اور صنعت کے ہر میدان سے لئے گئے ہیں لیکن آپ کا موضوع نہ تو وہ آراستہ صنعت ہے نہ وہ پیراستہ فطرت نگاری۔

جلال الدین اکثر نور وصدا کے استعارے استعمال کرتے ہیں شمس تبریز کا جہاں ذکر آجاتا ہے وہاں مسلسل اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا ایک مہر تاباں ہے اور عالم اُسکا ایک عکس ہے۔

روح ایک چمکتا ہوا آئینہ ہے جس میں خدا اپنے حسن کی تجلی فرماتا ہے فراق کی ساعتوں میں یہ ایک شعلہ زن آتشکدہ ہو جاتی ہے کبھی وہ ایک باز ہوتی ہے جسے قرادل کلائی پر بیٹھ جانے کے لئے بلاتا ہے۔ کبھی وہ ایک تنہا قمری بن جاتی ہے جو اپنے جوڑے کی تلاش میں کھکنے سے باز نہیں رہتی۔ شاعر چنگ سے اسکی مثال دیتا ہے جو مغنی کے ہلکے سے زخمہ سے کانپ اٹھتا ہے۔ لکلک (STORK) کا نالہ اسے خدا کے خیال کی طرف

خزاں میں درخت انگور کی زرد زرد پتیاں اُسکے نزدیک اُسکے محبوب کی گم شدگی کا ماتم کرتی نظر آتی ہیں۔ سعدی نے بھی بوستاں کے اندر صوفی کے ساتھ فطرت کی اس ہمدردی کا نقشہ کھینچا ہے۔ رومی نے مفصلہ ذیل اشعار میں اس استغراق و مطالعہ کی کیفیات پیش کی ہیں:۔

اے مطرب خوش قاقا تو قی قی و من قو قو تو دق دق و من حق حق تو ہے ہے و من ہو ہو
اے شاخ درخت گل اے ناطق امر قل تو کبک صفت بو بو من فاختہ ساں کو کو

اسکے بعد ڈاکٹر نکلسن نے (ضمیمہ ۱ میں) بعض ان اشعار کا انتخاب درج کیا ہے جن سے خدا کے ساتھ روح کے صوفیانہ وصل، "فلسفہ اشراقیت کے اثر"۔ "وجد و خروج" (EMANATION) "وجود عارضی کے خواب"۔ "اصول تخیلات"۔ "عناصر کے تنازع للوصل" وغیرہ مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔ اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

……(خدا کے ساتھ روح کا صوفیانہ وصل)……

با نہ پدر در ہر فلک یک چند دوراں کردہ ام با اختراں در برجہا من سالہا گردیدہ ام
یکچند نا پیدا بدم با او بہم یکجا بدم در ملک اوادنی بدم دیدم ہر آنچہ دیدہ ام
مانند طفل اندر شکم من پرورش دارم زحق یکبار زاید آدمی من بارہا زائیدہ ام

در خرقهٔ تن پاره ها بودم بسے در کارها — وز دست خود این خرقه را بسیار من بدریده ام
با زاهدان در صومعه شبها بروز آورده ام — با کافران در بتکده پیش بتان خسپیده ام
هم دزد عیاران منم هم رنج بیماران منم — هم ابر و هم باران منم در باغها باریده ام
بر دامنم گرد فنا ننشست هرگز اے گدا — در باغ و بستان بقا گلها فراوان چیده ام
از آب و آتش نیستم وز باد سرکش نیستم — خاک منقش نیستم من بر همه خندیده ام
من شمس تبریزی نیم من نور پاکم اے پسر — زنهار اگر بینی مرا با کس مگو من دیده ام

فلسفهٔ اشراقیت کا اثر

(الف) خروج

زجان تا تن بسے راہست و در تن می نماید جاں — چنین دان جان عالم را کز و عالم جوانستی
ز شخص عالم کبری چنین پرگار بیجان است — کہ چرخ از پے وانستے بہ دنیا بے روانستی
زمین و آسمانها را مدد از عالم عقل است — کہ عقل اقلیم نورانی و پاک و درفشانستی
جهان عقل روشن را مدد ها از صفت آمد — صفات ذات خلاقی کہ شاہ کن فکانستی [1]

[1] روح اور جسم کے درمیان بڑی مسافت حائل ہے۔ پھر بھی روح جسم کے اندر ظاہر ہوتی ہے۔ اسی پر روح کائنات کا بھی قیاس کر لو جس سے کائنات کے ذروں میں تابانی ہے اور جس پر رونق ہستی کا مدار ہے۔ دوسرے شعر میں "چرخ" (دائرہ) سے مراد ذات باری ہے۔ اشراقیین بھی ذات کو دائرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ "شخص عالم کبری" سے "ہستی کل" (ABSOLUTE BEING) مراد ہے۔

(ب) خروجِ وجد

یک گوہرے چو بیضا جوشید و گشت دریا کف کرد و کف زمیں شد و زدو دا و سما شد

الحق نہاں سپاہے پوشیدہ بادشاہے ہر لحظہ حملہ آورد آنگہ بہ اصل وا شد

گرچہ زما نہاں شد در عالمے رواں شد تا نیستش بخوانی گر از نظر جدا شد

ہر جا نے چو تیر است اندر کمانِ قالب زو در نشانۂ خویش گر از کماں رہا شد

گرچہ صدف زساحل قطرہ ربود و گم شد در بحر جو بیدا ور اغواص کاشنا شد

آنگہ ز عالمِ جاں آمد سپاہ انساں عقلش وزیر گشت و دل رفت پادشا شد

تا بعد چند گاہے دل یا و شہر جاں کرد وا گشت جملہ لشکر در عالمِ فنا شد

گوئی چگونہ باشد آمد شد معانی اینک بوقت خفتن بنگر گرہ کشا شد

……… وجودِ عارضی کا خواب ………

بجنب بر خور آخر کہ چاشتگاہ رسید از آنکہ خفتہ چو جنبید خواب شد مہجور

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۵۶

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہماری مادی دنیا ذات باری کی محتاج ہے جو سرچشمۂ روح و جان ہے۔ چونکہ دائرہ گر خود بیجان ہوتا تو ہماری دُنیا زندگی سے عاری ہوتی تفسیر اشعر سادہ اور عام فہم ہے۔ مطلب ہے کہ زمین و آسمان کے وظائف عمل "عالم عقل" (جسے فلاطینوس ۲۰۵ ۲۷۰ کہتا ہے) پر مبنی ہیں۔ کیونکہ عقل کی دُنیا میں نور کی ضیا باریاں ہیں اور جواہرات کی بارش۔ اس عقل کی دُنیا کو صفات باری سے مدد پہونچتی ہے۔ وہ صفات باری جن کا ادنی کرشمہ یہ ہے کہ "کن" سے موجودات کا جلوہ پیدا کر دیا۔

مگو کہ خفتہ نیم ناظرم بہ صُنع خدا — نظر بہ صنع حجاب است از چنان منظور
روان خفتہ اگر داندے کہ در خواب است — از آنچہ دیدے نے خوش شدے و نے رنجور

اصول تخیلات

زادہ از اندیشہائے خوب تو دلدان و حور — زادہ از اندیشہ ہائے زشت تو دیو کلاں
سر و اندیشہ مہندس ہیں شدہ قصر و سرا — سر تقدیر ازل راہیں شدہ چندین جہاں

یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ زردشت کے عقیدہ کے مطابق موت کے بعد پرہیزگاروں کی روحیں اپنے اچھے خیالات اچھی باتوں اور اچھے اعمال کو ایک خوبصورت لڑکی کی شکل میں دیکھیں گی۔ اسی طرح زردشت کے نظریے کے مطابق بُرے لوگوں کی روحیں اپنے شنیع خیالات، اپنی بُری حرکتوں اور بُری باتوں کو ایک بدصورت خوفناک عورت کی شکل میں دیکھیں گی۔ یہ عقیدہ متواتر زردشت مذہب کی ادبیات میں ملتا ہے۔ (دیکھو کتاب "ارداویراف")

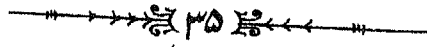
عناصر کا تشا نزع للوصل

ہر چار عنصر اندریں یک ہم بجوش — نہ خاک بر قرار و نہ نار و نم و ہوا
گر خاک در لباس گیا رفتہ از ہوس — گر آب خود ہوا شدہ از بہر ایں ولا
از راہ اتحاد شدہ آب آتشے — آتش شدہ ز عشق ہوا ہم دریں فضا

ارکان بخانہ خانہ بگشتہ چو بیدقے ۔۔۔ از بہر عشق شاہ نہ از لہو چوں شما
اے بیخبر برو کہ ترا آب روشنی است ۔۔۔ تا وارہد ز آب و گلت صفوت صفا
زیرا کہ طالبِ صفتِ صفوتست آب ۔۔۔ وان نیست جز وصال تو با قلزمِ صفا

سطور بالا میں رومی کی شاعری کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اُسے ڈاکٹر صاحب کے انگریزی بیان کا ترجمہ سمجھنا چاہیئے۔ مجھے آپکی خصوصیات شاعری کے متعلق اسکے علاوہ بھی اظہار خیال کرنا چاہیئے۔

ڈاکٹر صاحب نے اسکے بعد رومی کی شاعری کا فلاطینوس کے افکار سے موازنہ کیا ہے جو فارسی ادبیات میں بالکل نئی چیز ہے۔ کیونکہ آجتک کسی مشرقی عالم نے نہ تو تصوف پر اس زاویۂ نظر سے بحث کی ہے کہ اسمیں کتنے خارجی عناصر مخلوط ہیں نہ کوئی ایسا وسیع النظر ناقد ہوا جو رومی کے صوفیانہ خیالات کا اشراقیت جدید یا فلاطینوس کے فلسفۂ تصوف سے موازنہ کرتا۔

۳۵

رومی اور فلاطینوس کا موازنہ

ڈاکٹر نکلسن نے اپنی کتاب "صوفیاے اسلام" اور مقدمہ دیوان دونوں میں تصوف کے ان عقائد کا تذکرہ کرنے کے باوجود جو اشراقیت جدیدہ خصوصیت کے ساتھ فلاطینوس سے لئے گئے ہیں نہ تو یہ سمجھایا کہ خود اشراقیت کیا چیز ہے، اور نہ یہ لکھا کہ فلاطینوس کون تھا اور اشراقیت جدیدہ سے اسے کیا تعلق ہے؟ چونکہ جب تک ہم یہ نہ سمجھ لیں موازنہ بالکل مبہم رہ جاتا ہے، عام علماء کی طرح ڈاکٹر صاحب نے اصل ماخذ سے معلومات حاصل کرنے کی سعی نہیں کی، جیسا کہ خود انھوں نے دیباچہ کے اندر اسکا اعتراف بھی کیا ہے کہ فلاطینوس کے متعلق انھوں نے لووس ڈکنسن کی ایک غیر مطبوعہ تصنیف سے استفادہ کیا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فلاطینوس کی تصنیف یونانی زبان کی بہت مغلق انشا میں لکھی ہوئی ہے اور عام علما اسکے مطالعہ میں سر کھپانا نہیں چاہتے۔ "قاموس المذہب الاخلاق" کے مقالہ اشراقیت جدیدہ (NEO PLATONISM) کے اندر مشرح بحثیں ملتی ہیں۔ مقالہ نگار لکھتا ہے:-

جدید فلسفۂ اشراقی کا گہوارہ ایتھنز کا پُر امن علمی شہر نہ تھا بلکہ اسکندریہ کا عظیم صنعتی شہر تھا۔ وقتاً فوقتاً جبکہ اسکندریہ کے اسکول کی شہرت ہوئی ایتھنز کی سرکاری اکاڈمی اور اسکا پروفیسر جو "دیاذوقس" کہلاتا تھا بےمعنی چیز بن گیا۔ یہاں تک کہ پانچویں صدی کی ابتدا میں فلاطینوس بلکہ امبلیقوس کے مذہب نے اکاڈیمی پر قبضہ کرلیا اور "اشراقی" بنا رہا۔ یہاں تک کہ قسطنطنین کے فرمان کے بموجب ۵۲۹ء میں اشراقی خطیبوں کا سلسلہ جنھوں نے آٹھ سو برس تک ایتھنز میں تعلیم دی تھی منقطع ہو گیا۔ یہ قابل لحاظ بات ہے کہ فلاطینوس، فارفیری، امبلیقوس وغیرہ خود کو اشراقی کہلانا پسند کرتے تھے۔ ACADEMICIANS کہلانا نہیں چاہتے تھے۔

یہ مشہور بات ہے کہ اسکندریہ اُسوقت ایک ذہنی مرکز ہی نہ تھا بلکہ وہ مقام تھا جہاں مشرق اور مغرب کا کندھے سے کندھا چھلتا تھا۔ بلاشک اُسوقت ایشیا کی دانائی کی شہرت تھی۔ فلاسطراطوس (PHILOSRATUS) ہندوستانیوں کے علوم و معارف کا سب سے زیادہ احترام کرتا ہے۔ اپالونیوس طیانوی نے برہمنوں سے مشورہ کرنے کے لئے ہندوستان کا سفر کیا۔ خود فلاطینوس تحصیل حکمت کی اُمید میں رومی لشکر کے ساتھ ایران میں گیا۔

جبکہ اسکے رفقا مال یغما کی تلاش کر رہے تھے۔ اس لئے یہ فطری بات تھی کہ جدید علما نے فلسفۂ اشراقی پر مشرقی اثر کی طرف توجہ کی اور ثابت کیا کہ یہ ایشیا اور یوروپ کے فلسفہ کا ایک مجموعہ ہے۔ لیکن گو مغربی حکومت کے زوال کے مابین مغرب پر مشرق کا بلا شبہہ بہت بڑا اثر رہا ہے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ جدید فلسفۂ اشراقی کی کسی تعلیم کو غیر مغربی ماخذ کی پیداوار بتایا جائے۔ جدید فلسفہ اشراقی یونانی خیال کی جائز ارتقائی صورت کا نام ہے اور خود افلاطون کے افکار و عقائد سے اثر پذیر ہے۔ بعض حیثیت سے تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فلاطینوس سے زیادہ خود افلاطون مشرقی معلوم ہوتا ہے۔ یہ دوسرا سوال ہے کہ جدید فلسفۂ اشراقی کس حد تک اسکندریہ کے یہودی اسکول سے جس کے متعلق ہم کو فیلو کی تحریروں سے معلومات بہم پہونچی ہیں متاثر ہوا ہے۔ فیلو اور فلاطینوس کے مابین ایسی عجیب و غریب مماثلت پائی جاتی ہے کہ بہتیرے لوگوں کے نزدیک بلا واسطہ اثر و تاثر سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ لیکن بہت امکان ہے کہ اسکندریہ کے یونانی اور یہودی مذاہب فلسفہ نے پہلو بہ پہلو اثرات کے تحت ترقی کی ہو۔ تعلیم یافتہ بت پرستوں نے فیلو کی کتاب زیادہ نہیں پڑھی۔ چونکہ

یہودیوں سے وہ زبردست تعصب رکھتے تھے۔

فلاطینوس کون تھا اُس نے کون سی تصنیف چھوڑی جس کے مطالعہ سے ہم اُسکے فلسفہ پر رائے زنی کرسکتے ہیں اور اسکے خیالات فلسفہ کے کن مسالک سے اثر پذیر ہوئے ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات جن کا جواب دینا فلاطینوس کے نفس خیالات پر بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے۔ "انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ اتھکس" کے مقالہ نگار نے شرح و بسط کے ساتھ ان تمام سوالات کا جواب دیا ہے

۳۶

فلاطینوس کے حالاتِ زندگی

فلاطینوس کی زندگی ۲۰۵ء سے ۲۷۰ء کے درمیانی زمانہ میں گزری، صحیح تاریخ نامعتبر ہے۔ یونیپیس (EUNAPIUS) اور سوئیڈس کا بیان ہے کہ وہ مصر میں بمقام لیکاپولس (LYCOPOLIS) پیدا ہوا۔ ۲۷ برس کی عمر میں وہ فلسفہ کا طالب العلم بن کر اسکندریہ میں آیا اور امونیس سے ملا رہا جس کے خطبات بارہ سال تک اُس نے سنے اس زمانہ کے اختتام پر اُس نے اسکندریہ چھوڑ دیا۔ اور شہنشاہ گارڈین کے مشہور حملہ میں شریک ہو کر فارس چلا گیا۔ اسکی غرض یہ تھی کہ ذاتی طور پر مشرقی فلسفہ سے واقفیت حاصل کرے۔ اس لشکر کشی میں گارڈین مارا گیا اور فلاطینوس دقت سے انطاکیہ کی طرف واپس گیا۔ اسکے بعد فوراً ہی وہ روم میں اقامت گزیں ہوا اور اپنی بقیہ زندگی یہیں گزاری اسکا شاگرد فارفیری (PHARPHYRY) اسکی طرز زندگی کو فلسفیانہ خصوصیت کا نمونہ بتاتا ہے، اسکے بہت سے شاگرد تھے جن میں عورتیں بھی تھیں اور مرد بھی۔ بوڑھے بھی، جوان بھی، جن کے سامنے وہ خطبہ دیتا۔ گو تگ

کہتا ہے کہ اُسکی درسگاہ تعلیمی کمرہ کہلانے کے بجائے ایک علمی جمعیت کہی جاسکتی ہے - اپنی زندگی کے اخیر زمانہ میں اُس نے لکھنا شروع کیا - اسکے علمی اور درسی حلقہ میں چند ممتاز اور نامور حضرات بھی شریک ہوتے تھے جیسے SENATOR "راجتینس" جسے اُسنے دُنیاوی مقبوضات کے ترک کردینے اور شہری زندگی سے الگ ہوجانے کی ترغیب دی - شہنشاہ جالینوس (GALLIENUS) اور اُسکی ملکہ سلونینہ اسکی بڑی گرویدہ تھیں - یہاں تک کہ انھوں نے اسکی وحشیانہ تجویز میں جو مقام "کمپینیہ" کے ویران اور غالباً وبائی کنارہ پر ایک شہر کی تعمیر کے متعلق تھی اور جسے فلاطینوس افلاطون کی جمہوریت کے نمونہ پر بنوانا چاہتا تھا مدد دینے کا وعدہ کیا - خوش قسمتی سے یہ خیال ترک کردیا گیا - اس عزلت گزینی کے باوجود فلاطینوس ایک مشغول انسان بھی تھا اور اعلیٰ طبقہ کے نوعمر یتیموں کا محافظ تھا - وہ صلح کرانے میں آگے ہوتا بجز حریف فلسفیوں کے اسکا کوئی دشمن نہ تھا جن میں ایک نے جیسا کہ فارفیری کا بیان ہے سحر کے ذریعہ اسے دیوانہ بنادینے کی فضول کوشش کی تھی - وہ ایک اہدانہ زندگی گزارتا تھا - گوشت نہیں کھاتا تھا اور سوتا بھی کم تھا - ۶۶ برس کی عمر میں

مدت دراز تک بیمار رہکر "منطرنی" کے نزدیک ایک دیہات کے مکان میں حلت کی اُسکے دوست یوسطوقیس (EUSTOCHIUS) طبیب نے اُسکے آخری الفاظ سنے "میں تمہارا منتظر تھا۔ قبل اسکے کہ میرے اندر جو الوہیانہ اصول ہے وہ کائنات کے اندر چشمۂ الوہیت میں مل جانے کے لئے جُدا ہو جائے"

ہم لوگ خیال کر سکتے ہیں کہ اس مشغول زندگی میں عبادت اور مراقبہ کا گزر نہیں ہو سکتا تھا لیکن بات یہ نہیں۔ فلاطینوس اکثر ساری راتیں خموش عبادت میں گزار دیتا تھا۔ وہ ہمیشہ کوشاں رہا کہ خود کو اس بہیمانہ زندگی کے طوفان خیز امواج سے جسکی پرورش گوشت اور خون سے ہوتی ہے بلند رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس اللہ والے انسان کو جس کے خیالات کا مرکز ہمیشہ اللہ جل وعلا اور آخرت تھا، چند مرتبہ شہود و حضور خداوندی کی فوقیت میسر آئی جس میں نہ اس نے صورت حسی دیکھی نہ صورت ادراکی۔ چونکہ اسکی ذات حسیات و ادراک کی دُنیا سے بالاتر ہے۔ یہی تمام صوفیوں کا پر لطف خواب ہے۔ فلاطینوس کو یہ لطائف ربانی چھ سال کے اندر جبکہ فارفیری اُسکی رفاقت میں تھا چار مرتبہ میسر آئے۔

۳۷

فلاطینوس کا مذہب فلسفہ

فلاطینوس بالارادہ غیر مقلد نہ تھا۔ اسکی تجویز میں یہ بات نہ تھی کہ وہ افلاطون، ارسطو اور رواقیین کے مذاہب میں اتحاد پیدا کرے۔ وہ خود کو اشراقی سمجھتا تھا اور یقیناً ایک CONSERVATIVE اشراقی سمجھتا تھا، متقدمین کے احترام نے جو تیسری صدی عیسوی کی جزوی روح تھی جبکہ ذہن خلاق میں جذر پیدا ہوگیا تھا اسکے اندر قدیم فلاسفہ کے افکار پر جرح کرنیکی حریت باقی نہ رکھی اور وہ دکھاتا رہا کہ فلاسفہ کے اندر جو متضاد نظریات ہیں وہ محض ظاہری اختلافات ہیں لیکن یہ صرف افلاطون کی ذات ہے کہ اسے وہ مہبط الہام بتاتا ہے۔ وہ کبھی اعتراف نہیں کرتا کہ وہ اپنے پیشوا کی تعلیم کو چھوڑتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اسکے تین اصولی معتقدات واحد، روح، نفس صرف افلاطون ہی کے یہاں نہیں پائے جاتے بلکہ فارمیندس، ہرقلیطوس، انغزاغورس، امفد اقلس وغیرہ کے یہاں بھی ملتے ہیں۔ وہ افلاطون کے بعد سب سے زیادہ انغزاغورس کا احترام کرتا تھا، گو فلاطینوس حقیقتاً اس مذہب سے

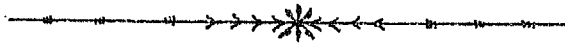
زیادہ مستفیض نہوا سوائے اسکے کہ افلاطونی روایات کے ذریعہ اُسنے
کچھ یہاں سے بھی لیا - ارسطو کیساتھ وہ بہت آزادانہ سلوک کرتا ہے اور کھلم
کھلا اُسکے تعینات پر تنقید کرتا ہے - اور حقیقت یہ ہے کہ ارسطو نے بہت
زیادہ اسے فیض پہونچایا خصوصیت کے ساتھ اشراقیت جدیدہ کے بنیادی عقائد
"قدرت" δυναμις (ڈونامس) اور "برکت یا عمل حسنہ"
ενεργεια (تلفظ یو آگیا) ارسطو کے یہاں سے لئے گئے ہیں -
فلاطینوس کے نزدیک دُنیائے تخئیل زندہ ہے [1] - ہر ایک خیال ایک
ενεργεια ہے - اس طور سے فلاطینوس خیالات کے اندر خود مختاری
کا معترف ہے جو افلاطون کے یہاں نہیں - نفسیات کے اندر بھی ارسطو کے

---

[1] میں اپنے عزیز دوست جناب ضیاء الدین احمد صاحب کا بہت مشکور ہوں کہ انھوں نے جناب سید
مہدی امام صاحب بیرسٹر (پٹنہ) سے ان یونانی الفاظ کے متعلق بعض معلومات فراہم کئے -
مہدی صاحب بیرسٹر ہونے کے علاوہ کئی زبانوں کے ماہر ہیں - میرے استفسار کے متعلق آپ نے
جس انداز سے جواب لکھنے کی زحمت گوارا فرمائی ہے اس سے آپ کے ذوق ادب پر ایک حد تک روشنی پڑتی ہے

انگریزی ترجمہ	تلفظ	یونانی لفظ
PATENTIALITY CAPA-BILITY POWER	DUNAMIS	δυναμις
GOOD WORK BLESSING	EUERYEIA	ενεργεια

ایسے اہم فیوض و برکات اُس نے لئے جن کا اعتراف اُس نے نہیں کیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ فلاطینوس ارسطو سے افلاطون کی بہ نسبت زیادہ واقف تھا۔ گو وہ صرف چار مرتبہ اُس کا نام لیتا ہے۔ اپنے جانشینوں کی نظر میں فلاطینوس نے صرف انھیں دو منابع سے اصولی مواد حاصل کرے۔ رواقیین کے مقابلہ میں فلاطینوس کا رویہ معاندانہ رہے۔ چونکہ مادیت اور اُسکی تمام صورتوں سے معارضہ کرنا اس کا نصب العین تھا، پھر بھی اُس نے رواقیین سے بھی حاصل کیا خصوصیت کے ساتھ اُسکا DYNAMIC PANTHEISM یہیں سے اثر پذیر ہے۔

۳۸

اہم تصنیف

فلاطینوس کی کتاب ENNEADES کی ترتیب اسکے شاگرد فار فیری نے دی ہے۔ اسکا قلمی نسخہ بہت ہی بدخط تھا۔ چونکہ فلاطینوس کی آنکھیں کمزور تھیں اور وہ اپنے خطبات کو علمی صورت میں مرتب کرنے کی پروا نہیں کرتا تھا۔ فارفیری نے بڑی محنت سے اسکے مواد کو موضوع کے مطابق مرتب کیا۔ گو اس نے اسے چھ جلدوں اور ہر جلد کو نو ابواب میں تقسیم کرکے اپنی دانائی کا ثبوت نہیں دیا۔ لیکن اس نے نو باب میں "مقدس اعداد" کے وہمی عقیدہ کے اعتبار سے اسے تقسیم کیا تھا۔ استشراقیت جدیدہ کے نوجوان ناقدین جو تقریباً فلاطینوس کی یاد کی پرستش کرتے تھے اسکے مبہم طرز تحریر اور بیہودہ طرز نگارش سے نالاں تھے۔ "ذو معنی، تند، مبہم، منتشر اور پریشان" اسکے انشاء کے متعلق یہ تنقیدیں ہیں اُن ارباب کی جو اسکی دانائی اور فطانت کو انسانیت سے بالاتر تصور کرتے تھے۔ جدید قارئین بھی ان سے اختلاف نہ کریں گے۔ فلاطینوس کی کتاب سے بڑھ کر مغلق انشا میں یونانی زبان کی کوئی دوسری کتاب نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ خراب یونانی زبان میں لکھی گئی ہے مصنف خطبہ دینے میں

اپنے حافظہ کو تازہ رکھنے کے لئے یادداشت لکھنے میں اپنے طلبہ پر رحم نہیں کرتا۔
ENNEADES کے اندر ایسے حصے بھی ہیں جو اپنی خوبی و نفاست
لطافت و جمال اور حسن ادا کے لحاظ سے قارئین کو خوش بھی کرتے ہیں
درس بھی دیتے ہیں لیکن ہیئت مجموعی گمان غالب یہ ہے کہ کسی بڑے
معلم نے اپنی شہرت کے رستہ میں اسقدر رکاوٹیں نہیں پیدا کی ہیں جس قدر
شگفتہ نگار افلاطون کے اس پرستار نے پیدا کیں فلسفہ کے جدید طلبہ
اسکا مطالعہ کرنا نہیں چاہتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکے فلسفہ کے متعلق جتنی
غلط فہمیاں متداول ہیں کسی جدید یا قدیم مذہب فلسفہ کے متعلق نہیں
پائی جاتیں۔ نقادوں نے صرف ایک دوسرے کی رائیں نقل کر دی ہیں
فلاطینوس نے فلسفۂ حقیقی کے تین دشمنوں، مادیین، مشککین، اور
ثنویین کو تباہ کرنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ وہ اپنے عقیدہ میں سمجھتا تھا کہ یہی
تین غلطیاں ہیں جن پر رد و قدح کرنا چاہئے۔ جن نقادوں نے فلاطینوس
کے اندر فلسفۂ ثنویت دریافت کیا ہے انھوں نے سر سے پیر تک اسکو
سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ مشہور اشراقیت اکثر ثنویاتی صورت اختیار کر لیتی
ہے۔ لیکن نہ افلاطون کے باب میں یہ صحیح ہے کہ وہ دو اصول دنیا اور

دو دُنیاؤں کا قائل تھا۔ نہ فلاطینوس کے باب میں، جہاں تک افلاطون کی ذات کا تعلق ہے "برنارڈ بوسونکویٹ" نے اپنی کتاب "مبادیِ انفرادیت وقدر" (مطبوعہ لندن) میں یہ مسئلہ تشفی بخش طریقہ سے طے کر دیا ہے۔

۳۹

تلامیذ

ہماری تیسری صدی مسیحی جیسے بنجر دماغی دور میں فلاطینوس جیسے غور و فکر کرنے والے ذہن کے وجود نے فلسفۂ یونانی کے مستقبل پر ایک قریبی اور فیصلہ کن اثر ڈالا۔ فلاطینوس کے مذہب نے تمام مسالک کو جذب کر لیا۔ اسکی وفات کے ایک سو برس کے بعد یونیفیوس کہتا تھا کہ خود افلاطون سے زیادہ لوگوں نے اسکا مطالعہ کیا۔ اور بہت صحیح طور پر بتاتا ہے کہ اسکی شہرت بڑی حد تک اُسکے شاگرد فارفیری کی ذات کی مرہونِ منت ہے۔

فارفیری ۲۲۳ء میں پیدا ہوا اور ۳۰۰ء کے بعد جلد ہی وفات کی۔ وہ مسیحیت کے شدید مخالف کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہے۔ لیکن ہمارا موجودہ موضوع اسکی اس خصوصیت کو نمایاں کرتا ہے کہ اس نے اشراقیت جدیدہ پر کیا اثر ڈالا۔ خصوصیت کے ساتھ وہ شارح اور مفسر تھا۔ اسکی تحریریں اسکے بعد کثرت سے تعلیمی مقاصد کیلئے استعمال کی گئیں، اور صرف اسی کی ذات کی بدولت فلاطینوس کی تصنیفات محفوظ رہ گئیں۔ اسکی بہتیری تصنیفات میں سے

جو چند بچگی ہیں اُنکا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس فیصلہ پر پہونچتے ہیں کہ اسنے اپنے اُستاد سے مکمل طریقہ پر طبقہ سفلی سے روحانی ترقی کے متعلق تدبیریں کیں۔ اُسنے زہد پر بہت زور دیا اور خصوصیت کے ساتھ گوشت کی غذا سے ممانعت کی۔ اُسکا خیال تھا کہ فلسفی کو عام انسانوں کی طرح زندگی نہیں بسر کرنی چاہیئے، بلکہ ایسے قواعد کا پابند ہونا چاہیئے جو مقتدایان مذہب (جو دوسروں کی بہ نسبت پاکبازانہ زندگی گزارنے کے ذمہ دار ہیں) اپنے لئے منتخب کرتے ہیں وہ تناسخ کے اس نظریہ کا منکر تھا کہ انسانی روحیں حیوانی جسم اختیار کرتی ہیں جسے فلاطینوس نے تسلیم کر لیا تھا۔

فارفیری ایک عابد اور بلند اخلاق کا انسان تھا۔ مزاج میں وحشت تھی ایک بار فلاطینوس نے اسے اپنی ہی جان لینے سے منع کیا۔ وہ فریضہ کی حیثیت سے اپنی وہمیات یا خرافات کا مقر تھا لیکن معجزات انجیل پر اُسنے جو عاقلانہ تنقیدیں کی ہیں وہ اسکی ذہانت اور دانائی پر دال ہیں۔ اگسٹائن نے جو اسکے بعد گزرا ہے اسکے متعلق لکھا ہے کہ اسکے بعض معتقدات افلاطون کے یہاں سے نہیں لئے گئے بلکہ اپنے کالدانی اساتذہ سے اُسنے حاصل کیا۔ ایک دوسرا شامی ایمبلیقوس فارفیری کا شاگرد تھا۔ اسکا مسلک فلسفہ کی بہ نسبت

زیادہ تر مذہبی رنگ رکھتا تھا۔ اسکو اشراقی روایات کی بہ نسبت فیثاغورث کے معتقدات سے زیادہ ہمدردی تھی اُس نے ۳۰۳ء میں انتقال کیا۔

فرقلوس (PROCLUS) اشراقیت جدیدہ میں فلاطینوس کے بعد سب سے بڑا فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ وہ ۴۱۰ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوا اُسکا تعلق ایک لیسین گھرانے سے تھا۔ پہلے اُس نے اسکندریہ میں تعلیم حاصل کی۔ اسکے بعد ایتھنز میں آیا جہاں پلوچارس (باوجود پیرانہ سالی) اور سیریلنیوس نے اسے تعلیم دی ۴۳۸ء میں وہ درسگاہ کا افسر بن گیا اور اپنی وفات کے زمانہ ۴۸۵ء تک اس عہدہ پر فائز رہا۔

اسکے مزاج میں ایک قسم کی عجلت پسندی تھی لیکن اسکے اندر ملنساری اور جذب و کشش کا مادہ تھا۔ اسکی زندگی ایک جامعہ کے معلم کی مشغول زندگی تھی۔ وہ دن میں پانچ بار لکچر دیتا تھا۔ ضخیم کتابیں لکھ ڈالیں اور پھر بھی شام کے وقت طلبہ کو درس دیتا اور میونسپل امور میں مستعدانہ دلچسپی لیتا۔ یہ امر تعجب انگیز بات ہے کہ وہ مذہبی ریاضتوں کا جوش بھی رکھتا تھا۔ دن میں تین بار آفتاب کی پرستش کرتا۔ مصری تاریخ کے تمام مقدس ایام کا احترام کرتا۔ اور رات کا ایک حصہ عبادت، حمد اور

قربانی میں گزارتا۔ اُسکا مذہب بہتیرے اصول کا ایک مجموعہ تھا۔ اُسکی زندگی ہی میں اسکے متعلق افسانہ تراشی ہونے لگی، دیوتا مجسم بنکر اُسکی زیارت کرتے اور وہ معجزات دکھاتا۔

مفصلۂ بالا بحث سے پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی عیسوی میں فلاطینوس کے فلسفہ کا بہت زور تھا اور اس تاریخی شہادت کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ مختلف مذاہب فلسفہ میں اسلام سے سب سے زیادہ قریب اشراقیت جدیدہ کا زمانہ تھا جو اُسکے مدون فلاطینوس اور اُسکے تلامیذ فارفیری، فراقلوس وغیرہ کے ذریعہ رواج پاتا رہا۔ اسمیں شک نہیں یہودی فلسفۂ اسکندریہ کے قائد اعظم "فیلو" کا زمانہ بھی اسلام سے بہت قریب گزرا ہے۔ اور ڈاکٹر نکلسن نے "صوفیاے اسلام" میں تاریخ تصوف پر بحث کرتے ہوئے "فیلو" کی اثر آفرینی کا بھی تذکرہ کیا ہے لیکن "فیلو" کے خیالات پر اسرائیلیات کا گہرا اثر تھا۔ وہ فلسفی تھا لیکن مذہبی رنگ کا۔ اسکے برخلاف فلاطینوس نے اپنے نظریات کی بنیاد فلاطون اور انغراغورس کے فلسفہ پر رکھی۔ وہ فلسفہ مشائین (PREPATETICS) سے بھی اثر پذیر ہوا۔ اس لئے فلاسفۂ اسلام اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ

۱۔ فلاطینوس کی زندگی، تصنیفات، خیالات اور عقائد کے متعلق انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس ... "PANTHEISM" ... میں ... ہے ... انہی مبسوط ابحاث کی تلخیص کی ہے

کی بہ نسبت فلاطینوس کے خالص فلسفیانہ تخیلات سے زیادہ اثر پذیر
ہو سکتے تھے۔ چنانچہ رومی کے صوفیانہ اور فلاطینوس کے فلسفیانہ
معتقدات میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ رومی اسی خیال کو
جسے فلاطینوس اجمالی طریقہ سے غیر صناعانہ رنگ میں پیش کرتا ہے،
مبہم تمثیل میں بیان کرتے ہیں۔ اشراقیت جدیدہ میں کوئی ایسی بات باقی
نہیں رہتی جسے رومی نے اپنے دیوان اور مثنوی کے مطالعہ کرنے والوں
کے سامنے پیش نہ کر دیا ہو۔ ڈاکٹر صاحب نے رومی اور فلاطینوس کا موازنہ
کیا ہے جو حسب ذیل ہے:-

۴۰

رومی اور فلاطینوس کے تخیلات

فلاطینوس کا تخیل اس غرض و مقصد پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ سے وصل کامل حاصل ہو جائے۔ اس نے عالم مادی کے اوپر حقائق مابعد الطبیعہ کا اعتراف کرتے ہوئے دو باتیں پیش کی ہیں۔

(الف) دونوں کے درمیان کیا رشتہ ہے (ب) وہ کون سے ذرائع ہیں جنکی وساطت سے انسان مادہ کی کشمکش سے نکل کر لطافت روحانیہ سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔

پہلے نظریہ کے متعلق فلاطینوس نے مفصلہ ذیل افکار پیش کئے ہیں:

(۱) وحدت کاملہ (ABSOLUTE UNITY) یا جسے تمام موجودات کا مبدء کہیں ایک ارفع خیال سے تعبیر کریں، سب سے بڑی خوبی سمجھیں یا حسن بدیع کا مرقع مانیں۔ نہیں نہیں یہ تمام تعبیرات سے بالاتر ہے چونکہ یہ ہماری سمجھ سے ارفع ہے اسی لئے اسے مقال میں ادا نہیں کر سکتے صوفیانہ اصطلاح میں "وحدت کاملہ" کے لئے "قدم" کا لفظ آتا ہے۔ مولانا روم اپنی تعبیرات مجازیہ میں اسکے لئے بحر و نور، عشق و مے اور حسن و صدق کے الفاظ لائے ہیں

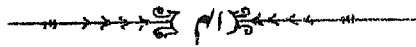
(۲) عقل کل (UNIVERSAL MIND) ذات واحد کا سب سے بڑا نتیجہ اور جو ذات واحد سے کمتر ہے۔ یہ "اعیان علمیہ" (IDEAS) کا مسکن ہے اور عالم فانی کا حقیقی مستقر۔ صوفیہ ان خیالات کو جن کا تعلق عالم فانی سے ہے "اعیان ثابتہ" کہتے ہیں۔

(۳) روح کل یا نفس کل (UNIVERSAL SOUL) عالم لاہوت کی پیداوار ہے اور عالم ناسوت پر جاری و ساری ہے۔ عالم ناسوت عالم مادی کو کہتے ہیں۔ مادہ نام ہے صورت و عدم آمیں بذات خود کچھ نہیں لیکن یہ تمام اشیاء کا آئینہ ہے "یہ سراپا شر" ہے جس میں خیر کا وجود نہیں۔ شر کے متعلق مولانا روم کے خیالات حیرت انگیز طور پر فلاطینوس سے مل جاتے ہیں۔

(ب) نفس (روح) عالم ارواح سے متعلق ہے۔ یہ اس سرچشمہ سے نکل کر پیکر مادی میں داخل ہوا۔ اس کا یہ داخلہ اسکے ارادہ کے ماتحت نہ تھا، بلکہ شعور فطریہ کی ضرورت نے اُسے اس امر پر مستعد کیا۔ جسم و جسمانیات کے اعتبار سے یہ فطرت کا ایک حصہ ہے لیکن روحانیات کی حیثیت سے پھر بھی مضبوطی کے ساتھ یہ عالم تخیل میں اپنا قدم جما دیتا ہے۔ ہر چند یہ انحطاط پذیر ہے لیکن وہ قدیم نشیمن اسکے سامنے کھلا ہوا ہے۔ اس نشیمن کی طرف لوٹنا

انسان کا سب سے بڑا فریضہ ہے۔ چونکہ روح و نفس کا فقدانِ تکمیل محض جسمانیات کے حجابات پر مبنی ہے اس لئے اسکا مطلب یہ ہے کہ جب یہ تعلق جسمی منقطع ہو جاتا ہے تو اُسے پھر وہی درجۂ کمال میسر ہو جاتا ہے اُسے دُنیوی تصورات اور نفسانی لہو و لعب یا ان امور سے جو عنصر لاہوتیہ کے منافی ہیں پاک رکھا جائے تو پھر اسے وہ آشیانہ خلد حاصل ہو جاتا ہے جسے موجودہ حالت میں اُس نے کھو دیا ہے حتیٰ کہ عالمِ محسوسات میں رہکر بھی انسان عالمِ روحانی کی لذتیں حاصل کر سکتا ہے اور خود جمالیات دنیوی سے انسان میں ایک شعلۂ قدسی اور التہاب صفا پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عشق تعبیر ہے حسن و خوبی کے ذوق سے۔ روح آیات تیقن پذیر سلسلۂ مقامات کو طے کرتی ہوئی اپنے آشیانہ کی طرف روانہ ہوتی ہے جستجوئے آشیانہ کی آخری منزل میں روح ایک ایسے عالم میں پہونچ جاتی ہے جہاں علم و عقل کا گزر نہیں اور یہاں وہ ایک ایسے غیر شعوری "حال" سے لذت اندوز ہوتی ہے جہاں شاہد و مشہود طالب و مطلوب اور عاشق و معشوق کے امتیازات اعتباری" مٹ جاتے ہیں اور انسان اپنے پیکر مادی سے نکل کر اس سرچشمۂ لاہوت میں مل کر غائب ہو جاتا ہے۔ غالبؔ نے اسی منزل کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے — حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

ام

سنائی و رومی

سنائی ایک بلند (۱) پایہ صوفی شاعر تھے - ابتدائی زندگی تو درباری تھی - عہد غزنویہ میں نشو و نما پائی - اور بہرام شاہ ابن مسعود ابراہیم غزنوی (سنہ ۵۱۲ھ — سنہ ۵۴۷ھ) کے عہد میں وفات کی - آپ کی صوفیانہ زندگی کی ابتدا ایک مجذوب کی بڑ سے شروع ہوئی - "نفحات الانس" و "فرشتہ" میں اس واقعہ کی تفصیل ہے اور دونوں میں تاریخی غلطیاں ہیں - فرشتہ نے نفحات سے یہ واقعہ نقل کیا ہے - علامہ شبلی نے بھی شعرالعجم میں اپنی اجمالی تنقید کے ساتھ یہ روایت لکھی ہے لیکن انھوں نے تیسری غلطی یہ کی کہ لکھ دیا کہ فرشتہ نے اس واقعہ سے انکار کر دیا ہے - حالانکہ فرشتہ کو جامی سے صرف حدوث واقعہ کی تاریخی تعیین کے متعلق اختلاف ہے -

سنائی کے توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ ایک دن وہ سلطان محمود کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھ کر دربار کی طرف جا رہے تھے - راستہ میں ایک آتش خانہ (گلخن) کے دروازہ سے گزر ہوا - دیکھا کہ ایک مجذوب جو "لائے خوار" (شراب کی تہ نشین پینے والا) کے نام سے مشہور تھا اپنے ساقی سے کہتا ہے کہ

سلطان محمود کے اندھے پن کے نام پر ایک پیالہ بھرو۔ ساقی نے کہا سلطان محمود ایک مسلمان بادشاہ ہیں اور جہاد میں مشغول ہیں۔ "لائے خوار" نے کہا کہ بہت برا آدمی ہے جو ملک اسکے زیر نگیں ہے اپر تو قبضہ رکھ ہی نہیں سکتا اور چاہتا ہے کہ دوسرے ملک پر قبضہ کرے۔ یہ کہکر اس نے شراب کا پیالہ اٹھایا اور پی گیا۔ پھر کہا سنائی شاعر کی نابینائی کے نام پر دوسرا ساغر بھرو۔ ساقی نے کہا سنائی ایک فاضل اور لطیف طبع شاعر ہیں۔ "لائے خوار" نے کہا کہ اگر اسکی طبیعت میں لطافت ہوتی تو ایسے کام میں مشغول ہوتا جو اسکے کام آتا چند بیہودہ باتیں جو اسکے کسی کام کی نہیں کاغذ پر لکھ رکھی ہیں اور نہیں جانتا ہے کہ وہ کس لئے پیدا ہوا ہے۔ سنائی نے سنا تو غفلت کی پٹی دور ہوئی اور راہ سلوک اختیار کی۔ اسکے بعد مورخ تنقید کرتا ہے۔

(برخردمندان خردہ داں پنہاں نماند کہ شیخ سنائی معاصر بہرام شاہ بود و آں کتاب (یعنی حدیقہ) را در سنہ خمس و عشرین و خمسمائۃ بنام نامی آں شاہ عالی جاہ نظم نمود۔ و چوں سلطان محمود غزنوی در سنہ ۴۲۱ھ احدے و عشرین و اربعمائۃ وفات یافتہ از ملاحظہ ایں دو تاریخ

نزد اذکیا سمت وضوح می پیوندد کہ صحت حکایت مجذوب لائے خوار در عہد سلطان محمود بغایت مستبعد است وظاہرا ایں امر در عہد سلطان مسعود واقع شدہ وکاتباں غلط کردہ بنام سلطان محمود نوشتہ اند۔[1]

ابوالقاسم نے یہ روایت نفحات سے لی ہے اور اسی پر انھوں نے تنقید کی ہے۔ جامی نے اس واقعہ کو صاف طور پر سلطان محمود کی طرف منسوب کیا ہے۔ فرشتہ کی نہ تو یہ تنقید صحیح ہے کہ کتابت کی غلطی کے باعث مسعود کی بجائے محمود کا نام درج ہو گیا ہے۔ اور نہ یہ تعیین کہ یہ واقعہ سلطان مسعود کے عہد میں ہوا ہو گا۔ جامی لکھتے ہیں:۔

وسبب توبۂ وے آں بود کہ سلطان محمود سبکتگین در فصل زمستان بعزیمت گرفتن بعضے از دیار کفار از غزنین بیروں آمدہ بود وسنائی در مدح وے قصیدہ گفتہ بود می رفت تا بعرض رساند بدر گلخنے رسید کہ یکے از مجذوباں ومحبوباں کہ از حد تکلیف بیروں رفتہ کہ مشہور بود بہ "لائے خوار" زیرا کہ پیوستہ لائے شراب خوردے درآنجا بود آوازے شنید کہ با ساقی خود می گفت کہ پر کن قدحے بہ کوری محمودک سبکتگین تا بخورم الخ۔[2]

---

[1] تاریخ فرشتہ مقالہ دوازدہم۔ [2] نفحات الانس تذکرۂ سنائی۔

محمود کے ساتھ "سبکتگین" کا بھی لفظ ہے۔ مسعود کے ساتھ سبکتگین کا لفظ نہیں
لاتے۔ اس "اضافت ابنی" سے صاف ظاہر ہے کہ جامی نے محمود ہی لکھا
ہوگا اس لئے یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے بلکہ خود مصنف سے سہو ہو گیا ہے
دوسری وجہ یہ ہے کہ "ایتھے" نے اپنی فہرست مخطوطات میں سنائی کی
وفات کی تاریخ ۵۴۵ھ بتائی ہے، دولت شاہ نے ۵۲۵ھ لکھا ہے۔
ڈاکٹر نکلسن اسے غلط بتاتے ہیں۔ اگر ۵۴۵ھ ہی کو سنائی کی وفات کی
تاریخ مان لیں تو سلطان مسعود کی وفات ۴۳۳ھ سے ۵۴۵ھ تک ایکسو
بارہ سال کا زمانہ ہوتا ہے اس لئے اس واقعہ کا حدوث جس طرح محمود سبکتگین
کے زمانہ میں نہیں ہو سکتا تھا اسی طرح سلطان مسعود کے زمانہ میں بھی مستبعد ہے۔
جامی نے غلطی کی تھی۔ فرشتہ نے "محمود" کو کتابت کی غلطی سمجھی اور اسلئے
واقعہ کو سلطان مسعود کی طرف منسوب کیا۔ یہ دوسری غلطی ہے۔ علامہ شبلی
نے تیسری غلطی کی۔ فرماتے ہیں:۔

میں نے تاریخ و تذکرہ میں عرصہ ہوا سنائی کے حالات کا مطالعہ کیا
تھا اور آپ کے کلام کا انتخاب اس سے قبل دیکھ چکا ہوں لیکن مثنوی اور
منطق الطیر کا مطالعہ کرنے کے بہت دنوں کے بعد حدیقہ میری نظروں سے

گزری، اور پہلے پہل جب میں نے اسے دیکھا تو میری حیرت کی کوئی انتہا نہ تھی کہ یہ وہی حدیقہ ہے جسنے نکلسن نے رومی کے خیالات کا ماخذ قرار دیا ہے اور جو صوفیانہ رنگ کی اولین کامیاب ورقابل قدر تصنیف سمجھی جاتی ہے، حیران ہوں اسکے بعض اجزا کو سنائی کے اس عہد کی پیداوار سمجھوں جب تعلقات دنیوی اُنپر مسلط تھیں اور جب آپ کی روحانی زندگی اس بلند سطح پر نہیں پہونچی تھی جہاں پہونچکر انسان اپنی نفسیات کی پاکیزگی، اپنی روح کی لطافت، اپنے جذبات کی قدسیت کے ذریعہ اسکا احساس نہیں کرتا کہ وہ ہے کیا اور اُس نے کون سا کارنامہ انجام دیا؟ پچاسوں صفحات بادشاہ وقت، شہزادہ، اُمرا اور مشاہیر و اکابر دربار کی بے سروپا مدح سرائیوں سے رنگین ہیں۔ اسی طرح بہتیرے صفحات شاعرانہ تعلی، خودستائی، خودنمائی علاوہ ازیں "جذبات انانیت" سے پُر ہیں۔ کیا ایک ایسا شاعر رومی جیسے عالی ظرف اور پاک طینت انسان کا رہبر ہو سکتا تھا۔ صد ۱۲۹ سے صد ۱۹۷ تک یعنی ۶۸ صفحات میں مفصلہ ذیل حضرات کی مدح سرائی کی گئی ہے۔ یہ کتاب کا مستقل آٹھواں باب ہے۔

بہرام شاہ بن مسعود سراج الدولہ ضیاء الملۃ ابوالفتح دولت شاہ

بن بہرام شاہ۔ ابی محمد حسن بن منصور قائنی۔ سید نظام الملک جمال الدولہ والخواص ابونصر محمد، خواجہ عمید ظہیر الدین ابی نصر احمد بن محمد، صاحب دیوان قاضی القضاۃ جمال الدین سید العراقیین ابوالقاسم بن محمود، قاضی ابوالمعالی بن یوسف الحدادی، شیخ امام جمال الدین صدر الاسلام ابی نصر احمد بن محمد صنعانی، امام صدرالدین شمس الائمہ اباطاہر عمر۔

اسی طرح دسویں باب میں اپنے اس عظیم الشان کارنامے پر جو حدیقہ کی تصنیف سے انھوں نے انجام دیا تھا نہایت عامیانہ اور غیر مقبول انداز میں روشنی ڈالی ہے جس کے پڑھنے کے بعد ایک قاری حیران رہ جاتا ہے کہ اب مزید ستائش کے لئے وہ کون سا لفظ لائے کیونکہ کسی تصنیف کے متعلق کوئی شخص اس سے بہتر طرح کہہ ہی نہیں سکتا جو خود سنائی نے اپنے مایۂ ناز "حدیقہ" کے متعلق کی ہے۔

آج دنیا میں عرفی کی تعلیوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے، براؤن اور محمد مقیم الہروی (صاحب طبقات اکبری)، اسکے اس مذموم رویہ کو اہمیت سے نقل کرتے ہیں بعضوں نے عرفی کی جلاوطنی کو اسی تعلی کا نتیجہ قرار دیا ہے لیکن میں حیران ہوں کہ سنائی جیسے بلند پایہ صوفی شاعر کے یہاں عرفی سے

کسی طرح کم انانیت کی نمائش نہیں کی گئی، بادشاہ وقت کی تعریف فرماتے ہیں:

عدلِ عمرؓ چو ظلم با عدلت — بذل حاتم چو بخل با بذلت
چوں علی ہم شجاع و ہم عالم — نہ چو حجاج باغی و ظالم
چوں بہ از تو نیافرید خدائے — تو بہ از خلق بندگیش نمائے

ان اشعار کو پڑھئے اور سنائی کے اس مبتذل طریقہ مدح کی داد دیجئے، انھوں نے یہی ظلم نہیں کیا کہ بہرام شاہ جیسے دنیا دار سلطان کو حضرت علیؓ (جنکو آنحضرت صلعم نے بمنزلہ ہارون بمقابلہ موسیٰ بتایا تھا اور جنھیں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نبی کے بعد سب سے افضل مانتی ہے) کے برابر لاکھڑا کیا بلکہ یہ روا جسارت کی کہ اسکی شان عدالت کے نزدیک حضرت عمرؓ کی معدلت گستری کو ظلم سے تعبیر کرتے ہیں اور طرفہ تماشا دیکھئے سنائی کے نزدیک بہرام شاہ سے بہتر کوئی انسان پیدا ہی نہیں ہوا۔ خوشامد کی ایک حد ہوتی ہے نہیں کہا جاسکتا دنیا پرستی میں پیغمبر اور خلفا کی اس سے زیادہ اور کیا توہین ہوسکتی ہے۔ پیش نظر نسخہ میں "اندر افتخار خویش گوید" کا ایک عنوان ہی ہے۔ دسویں باب میں لکھتے ہیں:-

گرچہ مولد مرا زغزنین است — نظم و شعرم چو نقش ماچین است

خاک غزنیں چو من نزاد حکیم آتشے باد خاک و آب ندیم
بہر حکمت بر عشم انجمنے ہیچ زن بر نخاست ہمچو منے
خاتم انبیا محمدؐ بود خاتمِ شاعراں منم ہمہ سود

پورے دسویں باب میں اسی قسم کی تعلی اور خود ستائی کی گئی ہے۔ اسی کے مقابلہ میں جب مثنوی معنوی اور منطق الطیر پر ایک سرسری نظر ڈالی جاتی ہے تو "تفاوت راہ" پر استعجاب ہوتا ہے۔ کجا رومی و عطار کا وہ خلوص و انکسار، کجا سنائی کا انہماک دُنیا پرستی و خود ستائی؟ تذکرہ نگاروں نے بھی اس امر پر زور دیا ہے کہ رومی سنائی و عطار کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ میرے خیال میں جہاں تک مثنوی معنوی کا تعلق ہے رومی عطار سے پوری طرح اثر پذیر ہوئے ہیں۔ مثنوی میں انھوں نے سنائی کے اشعار سے عنوان قائم کیا ہے۔ خود فرماتے ہیں "ما از پے سنائی و عطار آمدیم"۔ حقیقت یہ ہے کہ حدیقہ میں بعض ایسے اجزا بھی ہیں جن سے رومی اثر پذیر ہوئے اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ حدیقہ کے یہ اجزا فارسی زبان میں بالکل انوکھی چیزیں ہیں کیونکہ تاریخ تصوف کا یہ مسلمہ نظریہ ہے کہ سنائی فارسی زبان کے پہلے صوفی شاعر ہیں۔ لیکن بحث یہ ہے کہ

رومی کے ذوق تصوف کو سنائی نے کس حد تک اثر پذیر کیا۔ نکلسن نے
تو یہ لکھدیا ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کی ابتدا ہی حدیقہ اور منطق الطیر کے
مطالعہ سے ہوئی۔ میں اسے تسلیم نہیں کرتا۔ منطق الطیر کے متعلق تو عطار
کے سلسلہ میں لکھوں گا۔ حدیقہ کے مطالعہ سے ایک آزاد خیال ناقد
کے نزدیک سنائی کا پایۂ صوفیت اس سطح سے فروتر ہو جاتا ہے جہاں
تذکرہ نگاروں نے آپ کو پہونچا دیا ہے۔ اگر "لائے خوار کے واقعہ ہدایات"
کو (جو فرشتہ اور نفحات میں مذکور ہے) صحیح تسلیم کرلیں تو بھی میرے خیال
میں سنائی کی روحانی زندگی میں کوئی ایسا نمایاں انقلاب نظر نہیں آتا جو
رومی جیسے بلند مرتبہ صوفی کیلئے درس اخلاق بن جاتا۔ میں مانتا ہوں حدیقہ
کا ایک بڑا حصہ اخلاق، مواعظ و حکم پر مشتمل ہے اور اسمیں بڑی حد تک
خلوص کی جلوہ ریزیاں بھی ہیں لیکن جہاں تک میں نے غور کیا سنائی
نے مواعظ و اخلاق کے بیان میں زیادہ تر ایک فلسفی کی طرح نظریات سے
کام لیا ہے، جہاں تک روحانی جوش عمل اور تزکیۂ نفس کا تعلق ہے سنائی
زیادہ بلند سطح کی چیز نظر نہیں آتے۔ کیونکہ اگر وہ عطار اور رومی کی طرح اپنی
روحانی دردمندیوں، اپنے باطنی اہتزاز، اپنی اخلاقی حسیات سے متاثر

ہوکر حدیقہ کی تصنیف کرتے تو پھر اسمیں ایسے کم مایہ اور رکیک افکار کا ہونا ناممکن تھا جس کا مختصر تذکرہ سطور بالا میں کیا جا چکا ہے، کیونکہ اس نوع سے مبتذل تملقات اور ناروا خود ستائیاں نہ تو منطق الطیر میں پائی جاتی ہیں نہ مثنوی معنوی میں، میرا خیال ہے آپ خاقانی کے پایہ کے صوفی شاعر گذرے ہیں یا اس سے کچھ بالاتر سمجھ لیجئے عطار اور رومی کا پایۂ للہیت یقیناً سنائی سے بلند تر تھا۔

اب آئیے حدیقہ کے ان اجزا پر غور کریں جنھیں مثنوی معنوی کا بدرقہ بتایا جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ اجزا، سنائی کی نہایت پاکیزہ حسیات پر دال ہیں۔ مثال کے لئے آپ کا "فلسفۂ عشق" اور "ماہیت دل" ہدیۂ ناظرین ہے۔ عشق سے متعلق لکھتے ہیں:-

اینچنیں خواندہ ام کہ در بغداد	بود مردے و دل ز دست بداد
در رہ عشق مرشد صادق	ناگہاں گشت بر زنے عاشق
بود نہر المعلے ایں را باب	زن ز کرخ آب دجلہ گشتہ حجاب
ہر شب ایں مرد ز آتش دل خویش	راہ دجلہ سبک گرفتے پیش
عبرہ کردہ شدے بخانۂ زن	بیخبر گشتہ شدے زجان و زتن

مطلب یہ ہے کہ بغداد میں ایک شخص تھا، وہ ایک عورت پر عاشق ہوگیا۔ عاشق و معشوق کے مکان کے درمیان دریائے دجلہ حائل تھا۔ چونکہ مرد "نہر المعلے" میں رہتا تھا اور عورت "کرخ" (جو بغداد کے نزدیک ایک گانوں، یا اسکا ایک محلہ ہے) میں سکونت پذیر تھی۔ مرد روزانہ رات کے وقت دریا سے تیر کر اُس طرف جاتا اور عورت کے مکان پر پہونچتا۔ نہ اُسے دریا سے خطرہ تھا، نہ اپنی جان کی پروا۔

بود خالے بداں رخان چون ماہ	مرد در خال زن چو کرد نگاہ
گفت کایں خال چیست اے مہروے	با من احوال خال خویش بگوے
زن بدو گفت کامشب اندر آب	منشیں جان خود ہلا دریاب
خال بر ہلنے رست مادرزاد	آتش تو مگر شرر بنہاد
تا بدیدی تو خال بر رخ من	ترشدی زیں جمال فرخ من
مرد نشنید و شد بدجلہ دروں	بہ تہور بر بخت خود را خوں
غرق گشت و بداد جاں در آب	گشت جان و تنش در آب خراب
چوں زمستی عشق شد بیدار	کرد جان عزیز در سر کار

یعنی عورت کے نازنین چہرہ پر ایک خال تھا۔ عاشق نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے

محبوب نے یہ آشفتہ خیالی دیکھی تو منع کیا کہ آج کی رات دریائے دجلہ کو عبور کرنا مناسب نہیں۔ مرد نے نہیں مانا اور ڈوب کر جان دی۔ اس حکایت کو لکھ کر سنائی اب اپنی رائے رقم فرماتے ہیں:-

مرد را تا بود شرر در دل نہ بود مطلع بہ حاصل و کل
چوں شرر کم شود خبر یابد آنکہ از عقل خود خطر یابد

جب تک عشق کی خیرہ سری رہتی ہے خیر و شر سے انسان بے خبر ہوتا ہے عشق کی چنگاریاں بجھتی ہیں تو عقل کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ عشق و محبت کا جھوٹا دعویدار جنیاں و جنیں کے قیود میں مبتلا رہتا ہے

بر تو چوں صبح عشق بر تابد نہ تو کس را نہ کس ترا یابد
چوں تبر سی ہمی ز مردن خویش عاشقے باش تا نمیری بیش

رومی نے مثنوی کی ابتدا ایک عشقیہ روایت سے کی۔ اسی طرح عطار نے بھی منطق الطیر میں شیخ صنعاں کی حسن پرستی کی ایک ایسی تمثیل درج کی ہے کہ انسان پڑھنے کے بعد روح کے اندر بقول غالب "بہ جلوہ ریزی باد و بہ پرفشانی شمع" ایک بے چینی اور تڑپ محسوس کرنے لگتا ہے۔ رومی اور عطار کی روایات میں جذبات کی اثریت، سوز و گداز، فغان و درد

کے ایسے اعلیٰ نمونے ہیں کہ قاری پر ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے[۱]
اس میں شک نہیں سنائی نے بھی عشق کا فلسفہ ایک مؤثر پیرایہ میں بیان
کیا ہے لیکن رومی اور عطار کے وہ والہانہ تاثرات نہیں پائے جاتے۔
ہاں سنائی نے دل کی ماہیت بیان کرنے میں اپنے بلند صوفیانہ
ذوق کا ثبوت دیا ہے۔

دل کہ بر نفس مہتری یابد — بر ہمہ سروراں سری یابد
نہ چناں دل کہ از پے دنیا — بفروشد بہ اندکے عقبیٰ
اصل حرص و نیاز دل نبود — مایۂ دل ز آب و گل نبود
دل کہ باشد چنیں امانی دوست — نہ دل ست آں کہ ہست پارہ پوست
دل کہ باشد ز تو امانی خواہ — نبود از علم ایزدی آگاہ

... ...

بد شود تن چو دل تباہ شود — ظلم لشکر ز ضعف شاہ بود
ستم اندر جہان ز آب و گل است — ایں ہمہ کبرہا ز کبر دل است

---

[۱] میں نے دونوں روایات پر تبصرہ کیا ہے دیکھئے "زاہد فریب جوگن" مطبوعہ "انکشاف" لکھنؤ
بابت نومبر سنہ ۱۹۳ء۔ اور "رسمے مجاز و حقیقت کے دو جرعے" مطبوعہ "صوفی" بابت ... سنہ ۱۹۳۱ء

از درِ تن کہ صاحب کلہ است ۔۔۔ تا بہ دل صد ہزار سالہ رہ است

سنائیؒ کا یہ فلسفہ معمولی سطح کی چیز نہیں۔ روانیٔ خیال اور گداز جذبات سے صاف ظاہر ہے کہ صفائے قلبی کی اس منزل پہ پہنچ چکے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ مؤثر پیرایہ میں زہد و تصوف کی شرح فرماتے ہیں:-

گر ہمی یوسفیت باید و جاہ ۔۔۔ رنجہا کش بگشر یا ضتِ چاہ

رو بروں نہ زخویش ہستیٔ خویش ۔۔۔ عز خود داں ہمیشہ پستیٔ خویش[1]

گر شوی سالہا ہمہ بریں منہاج ۔۔۔ برنہد بر سرِ تو گردوں تاج

ہمچو مرداں سبک براہ در آ ۔۔۔ تا بہ بینی ہزار شاہ گدائے

چوں سرِ عشق آنجہانی ارزند ۔۔۔ ہمچو شمع ند سر زجانی ارزند

... ...

مرد صوفی تصلفی نبود ۔۔۔ نحو و تصوف تکلفی نبود

ہمہ بے یار و نامہ و دلشاد ۔۔۔ ہمہ کوتاہ جامہ و آزاد

صوفیانے کہ اہلِ اسرارند ۔۔۔ در دل نار و بر سر دارند

---

[1] پیشِ نظر نسخہ میں پہلا مصرعہ "رو بروں بہ زخویش ہستیٔ خویش" لکھا ہوا ہے۔ میں نے دوسرے مصرعہ کے لحاظ سے کتابت کی غلطی سمجھ کر تصحیح کر دی۔

نفحات الانس میں بہرام شاہ کی بجائے سلطان محمود کا نام لکھا ہے اسی بنا پر تاریخ فرشتہ میں اس واقعہ کا انکار کیا ہے (دیکھو شعر العجم حصہ اول) علامہ شبلی نے بہرام شاہ کے عہد میں واقعہ کا ہونا بتایا ہے جو صحیح ہو سکتا ہے لیکن انکا یہ لکھنا صحیح نہیں کہ فرشتہ نے واقعہ ہی سے انکار کر دیا ہے۔

حدیقہ کی تصنیف کا زمانہ ۵۲۵ھ ہے بعضوں نے اسی کو آپ کا سال وفات بتایا ہے۔ نکلسن نے دیوان کے آخری حصہ میں شرح کے اندر لکھا ہے کہ حدیقہ ۵۳۵ھ میں لکھی گئی۔ یہ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ سنائی نے یہ کتاب سلطان بہرام غزنوی کے نام پر لکھی۔ خود سنائی اسکے زمانہ تصنیف کے متعلق لکھتے ہیں:-

شد تمام ایں کتاب در مہ دے کہ در آذر فگندم ایں را پے
پانصد و بست و چار رفتہ ز عام پانصد و بست و پنج گشتہ تمام

اشعار بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہ آذر (مارچ) ۵۲۴ھ میں سنائی نے یہ کتاب لکھنا شروع کی اور ۵۲۵ھ کے ماہ دے (دسمبر) میں کتاب ختم ہوئی۔ گویا دس مہینہ میں انھوں نے یہ کتاب لکھ ڈالی۔ عدد ابیات کے

متعلق کہتے ہیں:-

زیں نظم در شمار آمد — عدد بست دہ ھزار آمد

بعد ازیں گر اجل دہد تاخیر — آنچہ تقصیر شد شود توفیر

یہ ابیات کتاب کے آخری باب (یعنی الباب العاشر) میں مرقوم ہیں۔ اسکے بعد پانچسو اشعار اور ہیں۔

میرے پیش نظر اسوقت "حدیقۃ الحقیقۃ" سنائی کا ایک قلمی نسخہ ہے۔ ۲۰ رمضان بروز پنجشنبہ ۱۰۰۲ھ میں اسکی کتابت ختم ہوئی تھی چھوٹی تقطیع، خط نہایت پاکیزہ، عنوان سُرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے بقیہ سیاہ روشنائی میں ہے۔ ایک صفحہ میں سترہ سطریں ہیں۔ حاشیہ میں بھی پندرہ سولہ سطور ہیں، سیاہ اور سنہرے خطوط سے صفحات مزین ہیں ابتدائی صفحہ میں نقش و نگار بھی ہے۔ پوری کتاب ۳۴۸ صفحات پر مشتمل ہے۔[1]

---

[1] یہ کتاب مدرسہ احمدیہ آرہ کے بانی مولانا ابراہیم صاحب نور اللہ مرقدہ کی لائبریری میں ہے۔ میں اپنے محترم دوست جناب حاجی عبدالقدیر صاحب (فرزند اصغر مولانائے موصوف) کا ممنون ہوں کہ انھوں نے نہایت فراخدلی اور خندہ پیشانی کیساتھ اپنی لائبریری کی نایاب کتابوں کا مطالعہ کرنیکی نہ صرف اجازت دی بلکہ ترغیب دی۔

۴۲

عطار و رومی

رومی کہا کرتے کہ نور منصور ڈیڑھ سو برس کے بعد عطار کی روح میں
تجلی ریز ہوا۔ سنائی کی طرح عطار کی ابتدائی زندگی بھی تصوف و سلوک سے بہرہ ور
نہ تھی۔ آپ عطر فروشی کا پیشہ کرتے تھے۔ ایک دن دکان پر بیٹھے ہوئے
تھے کہ ایک درویش آیا اور شیئاً للہ (اللہ کی راہ پر کوئی چیز دو) کہا عطار
کسی کام میں مشغول تھے۔ درویش نے کئی بار یہی کہا لیکن عطار اسکی طرف
متوجہ نہ ہوئے۔ فقیر بولا "اے خواجہ! آپ کی جان کیونکر نکلے گی؟" عطار
نے کہا جس طرح تمھاری جان نکلے گی۔ درویش نے کہا کہ تم بھی میری طرح
مر سکتے ہو؟ عطار نے کہا "ہاں!" درویش کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا اُسے
سر کے نیچے رکھا اور اللہ کا نعرہ مارا۔ عطار نے دیکھا تو درویش کی روح
قالب سے پرواز کر چکی تھی۔ آپ کی حالت متغیر ہوئی۔ دکان اُٹھا دی اور
فقیری اختیار کرلی جس وقت رومی بلخ جاتے ہوئے آپ سے ملے آپ بہت بوڑھے
ہو گئے تھے۔ شیخ نے اپنا اسرار نامہ دیا جسے رومی برابر اپنے زیر مطالعہ رکھتے جیسا کہ
جامی کہتے ہیں۔ "در بیاں حقائق و معارف قتدا بوے دارد"

رومی خود ایک جگہ فرماتے ہیں :-

گر عطار گشت مولانا   شربت از دست شمس بود ش وش

شعر بالا سے بعض تشکوک پیدا ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے مقدمۂ دیوان میں لکھا ہے کہ جب شیخ بہاء الدین نے خوارزم شاہ کے حکم سے بلخ سے ہجرت کی تو مختلف مقامات سے ہوتے ہوئے نیشاپور میں پہونچے۔ حضرت عطار نے انھیں اپنا اسرار نامہ دیا۔ جامیؒ نے بھی یہی لکھا ہے کہ بلخ سے ہوتے ہوئے مکہ جانے کے ارادہ سے رومی اپنے والد شیخ بہاء الدین اور دوسرے عزیز و اقارب کے ساتھ بغداد میں پہونچے اور پھر مکہ گئے۔ اگر اسی سفر مکہ میں حضرت فرید الدین عطار سے ملاقات ہوئی تھی تو اُسوقت آپ بہت کمسن تھے۔ پھر اس شعر میں شمس تبریز کا تذکرہ کیونکر فرماتے ہیں۔ کیونکہ شمس سے آپ کی ملاقات بروایت جامی ۶۴۲ھ میں ہوئی۔ اسوقت آپ تقریباً اڑتیس سال کے تھے۔ اس ژولیدگی کو دور کرنے کی دو صورت رہجاتی ہے۔

(۱) یا تو عطار سے رومی کی ملاقات پہلے سفر میں نہیں ہوئی۔

(۲) یا پھر رومی نے شمس کی وفات ۶۴۵ھ کے بعد عطار کے کلام کی اقتدا

کرنی شروع کی۔

پہلی صورت تاریخی حیثیت سے ناممکن ہے۔ چونکہ حضرت عطار نے ایک سو چودہ برس کے سن میں ۶۲۷ھ میں شہادت پائی، شیخ بہاء الدین ولد ابھی زندہ ہی تھے کہ ۶۲۳ھ میں سلطان ولد کی ولادت ہوئی۔ اگر ۶۲۳ھ ہی کو بہاء الدین ولد کی وفات کی تاریخ سمجھ لیں تو بھی اسکے بعد نو برس تک رومی کا قونیہ کے اندر شیخ برہان الدین کے زیر تربیت رہنا نفحات میں مسطور ہے۔ جامی لکھتے ہیں:—

"ہماں روز کہ مولانا بہاء الدین ولد وفات شد وے (برہان الدین) در ترمذ با جمعے نشستہ بود گفت دریغا کہ حضرت استاذ و شیخم ازیں عالم رحلت نمود۔ بعد از چند بجہت تربیت مولانا جلال الدین بقونیہ متوجہ شد و خدمت مولانا نہ سال تمام در خدمت و ملازمت وے نیازمندی نمود"۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۶۲۳ھ سے ۶۳۲ھ تک رومی قونیہ ہی میں رہے۔ اس عرصہ میں تاتاریوں نے حضرت عطار کو شہید کر ڈالا تھا۔ اسلئے اب نتیجہ نکلتا ہے کہ رومی کے مسطورہ بالا شعر کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے ۶۴۵ھ (جو شمس کی وفات یا غائب ہوجانے کی تاریخ ہے) کے بعد

عطار کے اسلوب بیان کی پیروی شروع کی۔

ظاہر ہے کہ رومی کی شاعری کی ابتدا اس سے قبل ہو چکی تھی۔ اور آپ بہت سی غزلیں کہہ چکے تھے۔ چونکہ آپ کی ساری غزلیات کے اندر ایک ہی روح تاثر، ایک ہی طرز بیان پائی جاتی ہے۔ اسلئے نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ کا رنگ تغزل عطار سے تو اثر پذیر ہوا۔ غزلیات کے اندر جو والہانہ خروش درد ہے بڑی حد تک اسکے اندر شمس تبریز کی شدت احساس کارفرما ہے۔ اسمیں شک نہیں ۶۴۵ھ کے بعد بھی آپ نے غزلیں کہیں۔ چونکہ نکلسن نے دولت شاہ سمرقندی کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ دیوان صرف اس عہد دو سالہ کی پیداوار ہے جب شمس تبریز شام میں تھے۔ جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں:۔

رسید مژدہ بہ شام است شمس تبریزی چہ صبحہا کہ نماید اگر بہ شام بود

یعنی دولت شاہ کا خیال ہے کہ دیوان ۶۴۲ھ سے ۶۴۵ھ کے درمیانی زمانہ کی پیداوار ہے۔ نکلسن کہتے ہیں اسکا بیشتر حصہ آخری زمانہ سے متعلق ہے جب شمس تبریز مر چکے تھے یا غائب ہو چکے تھے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رومی کے رنگ تغزل میں عطار

سے لطائف صوفیانہ کا اثر نہیں۔ ہاں مثنوی میں ایسا معلوم ہوتا ہے آپ نے منطق الطیر سے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے۔ چونکہ وزن و بحر، ترتیب مضامین، اسلوب بیان، درس اخلاقی استنباط نتائج کے اعتبار سے مثنوی اور منطق الطیر میں کوئی فرق نہیں[1]۔ ہاں فلسفہ و کلام کی نکتہ سنجیاں البتہ عطار کے یہاں نہیں۔ وہ صرف صوفیانہ زاویۂ نظر سے ہر حکایت سے اخلاقی نتائج مترتب کرتے ہیں۔ رومی نے بھی مثنوی میں یہی طرز قائم رکھی، البتہ اشراقیت کے تخیلات کی آمیزش سے اپنے خیالات کو اور وسعت دی۔ میرا موضوع اسوقت صرف رومی کے رنگ تغزل کو نمایاں کرنا ہے۔ علاوہ بریں فارس کے فن مثنوی نگاری پر مجھے ایک طویل مقالہ مرتب کرنا ہے۔ اس لئے مثنوی رومی کی خصوصیات اُسکے محاسن ادبی، اُسکے مبادی فلسفۂ اخلاق پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔

---

[1] حدیقہ حکیم سنائی بحر خفیف مسدس مخبون محذوف (فاعلاتن مفاعلن فعلن) میں ہے۔ اس کے برخلاف منطق الطیر عطار اور مثنوی رومی دونوں ایک بحر یعنی رمل مسدس مقصور (فاعلاتن فاعلاتن فاعلات) میں ہیں اور اسی بحر میں جامی کی مثنوی "سلمان ابسال" ہے۔

۴۳

رومی کی خصوصیات شاعری

میں نے اپنے ابتدائی سطور میں یہ لکھا تھا کہ "نظر بے التفات" نے رومی کے رنگ تغزل کی قدر نہ کی ورنہ آپ کے عشقیہ استعارے، آپ کا مستانہ سوز و گداز، آپکی حسیات جمیل، آپ کا والہانہ زور بیان اسقدر بلند سطح کی چیزیں ہیں کہ معمولی الفاظ میں انکی داد نہیں دی جا سکتی - یہ لکھا جا چکا ہے کہ صوفیانہ اور عشقیہ اشعار میں بہت لطیف فرق ہے - صرف شاعر کی زندگی کے اعتبار سے کسی کلام کو صوفیانہ یا عشقیہ کہہ سکتے ہیں - رومی کی غزلیات کی شہرت نہ ہونے کی وجہ میرے خیال میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ "رندان بادہ پیما" آپ کو گہرے مذہبی رنگ کا صوفی شاعر سمجھتے ہیں، ورنہ کیا وجہ تھی کہ غزلگوئی میں خسرو، حافظ، عرفی و نظیری وغیرہ کو جو شہرت نصیب ہوئی وہ رومی کو نہ ہو سکی - آپکے کلام میں مفصلہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہیں :-

(۱) کلام تاثیر سے اسقدر لبریز ہوتا ہے کہ پڑھنے سے قاری کے اوپر بھی ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے - معلوم ہوتا ہے آپ جو کچھ فرماتے ہیں اسکے

تاثرات سے خود آپ کا سینہ آتشکدہ بنا ہوا ہے۔ اس لئے منھ سے جو آواز نکلتی ہے وہ شرارہ بن کر حسن و عشق کی حدیثیں، زلف و خال کے ترانے، سوز و درد کے شکوے کچھ اس اسلوب سے بیان کرتے ہیں کہ نظروں کے سامنے نقشہ کھنچ جاتا ہے اور کسی شاعر یا انشاپرداز کا یہ معمولی کمال نہیں۔ تنقید ادبیات کی جدید اصطلاح میں اسے "صورِ شعریہ" کہتے ہیں۔

(۲) آپ کے کلام میں ایک خاص پیام روح اور ایک متعین تخیل ہوتا ہے۔ آپ کا اسلوب بیان نہ تو عام غزلگو حضرات کی طرح غیر مربوط ہوتا ہے اور نہ دور از کار تاویلات کا محتاج۔ آپ نہ تو اپنے محبوب کی تعریف کرتے کرتے مذمت کرنے لگتے ہیں، نہ اُسے عام عشاق کے سطحی جذبات عشقیہ کا مطمح نظر بتاتے ہیں۔

(۳) آپ کی عبارت بہت شگفتہ ہوتی ہے جس مفہوم کو ادا کرنا چاہتے ہیں اُسے باوجود فلسفہ و تصوف سے گہرا تعلق ہونے کے نہایت سادہ پیرایہ میں بیان کر دیتے ہیں۔ آپ کا کلام ایسا نہیں جس پر غالب کے "کوہ کندن" "دگوکا دبرآوردن نہ سہی لعل برآوردن سہی" کا اطلاق ہو سکے، یا جیسے مومن خاں کی معمہ نگاریوں کے مترادف قرار دیں۔

(۴) مذکورۂ بالا صفات کے باوجود آپ کے کلام میں فلسفہ و تصوف کی ایسی دقیقہ سنجیاں ہیں جو کسی صوفی شاعر کے یہاں نہیں۔

۴۴

رومی کے بعض اشعار کی شرح

رومی کی شاعری کیا ہے زندگی کا فلسفہ ہے، آپ نے اپنے شاعرانہ تخیلات میں حیات کے اصول مدون کئے انسانی روح کو پیام دیا۔ آپ نے فطرت کے نقوش پر نظر کی، انکی تر و تازگی، انکی افسردگی و اضمحلال سے متاثر ہوئے لیکن آخر اس نتیجہ پر پہونچے کہ نہ خزاں مخالف بہار ہے، نہ مرگ مخالف زندگی، موت و حیات، بہار و خزاں، وجود و عدم محض ہماری نظروں کا دھوکا ہیں۔

هر صورتے که دیدی هر نکته که شنیدی
بدل مشو که رفت آن زیرا که آنچنان است

یعنی ظاہری تبدیلیوں سے تم افسردہ مت ہو۔ چونکہ جو نظاہر مٹتا ہوا نظر آتا ہے وہ حقیقت میں مٹتا نہیں ہے بلکہ وہ محض ایک تغیر صورت ہے۔ انگلستان کے مشہور شاعر لانگ فیلو نے بھی اپنی مشہور نظم (PSALM OF LIFE) میں جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ بعض جگہ رومی کے اشعار کا ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔

هر نقش را که دیدی جنبش ز لامکان است — TELL ME NOT IN MOURNFUL NUMBERS

گر نقش رفت غم نیست اصلش چو جاودان است — LIFE IS BUT AN EMPTY DREAM

هر صورتے که دیدی هر نکته که شنیدی — FOR THE SOUL IS DEAD THAT SLUMBERS

بد دل مشو کہ رفت آن زیرا نہ آنچنان است — AND THE THINGS ARE NOT WHAT THEY SEEM

چو اصل چشمہ باقیست فرعش ہمیشہ ساقیست — LIFE IS REAL, LIFE IS EARNEST

چو ہر دو بے زوالند از چہ ترا فغان است — AND THE GRAVE IS NOT ITS GOAL

جاں را چو چشمہ داں وین صنعہا چو جوہا — DUST THOU ART TO DUST RETURNEST

تا چشمہ ہست باقی جوہا از و روان است — WAS NOT SPOKEN OF THE SOUL

لانگ فیلو کی منقولہ بالا نظم میں ایک خیال البتہ نیا ہے۔ وہ اس روح کو مردہ بتاتا ہے جو دنیائے عمل سے الگ ہے۔ بقیہ کوئی خیال، کوئی تمثیل "لانگ فیلو" کے یہاں ایسی نہیں جسے رومی نے لفظی تغیرات کے ساتھ بیان نہ کر دیا ہو۔ لانگ فیلو کہتا ہے اپنے غمزدہ ترانہ میں مجھ سے یہ نہ کہو کہ زندگی محض ایک خواب و خیال ہے، کیونکہ اسی روح کو مردہ کہہ سکتے ہیں جس کا مطمحِ نظر بے شغلی کی نیند کے سوا اور کچھ نہیں۔ چونکہ بساطِ شہود میں جو نقوشِ جمیل نظر آتے ہیں اُن کا کوئی نہ کوئی وظیفۂ عمل ضرور ہوتا ہے۔ رومی نے اسی خیال کو "زیرا نہ آنچنان است" میں ادا کیا ہے جو لانگ فیلو کے مصرع "THE THINGS ARE NOT WHAT THEY SEEM" سے بالکل مل جاتا ہے۔ اس کے بعد مغربی شاعر کہتا ہے کہ زندگی ایک حقیقی اور لازوال چیز ہے اور موت اُس کا منتہا نہیں

چونکہ مذہب نے جو یہ بتایا ہے کہ "تم مٹی ہی سے بنے ہو اور مٹی ہی میں مل جاؤ گے" (منہا خلقنا کم و فیہا نعید کم) تو روح کے متعلق نہیں کہا ہے بلکہ محض جسم کے بارہ میں کہا ہے۔ اسی کے ساتھ اب رومی کے الہامات شعر پر غور کیجئے اور فیصلہ کیجئے کہ ہمارے یورپی شاعر نے رومی کے خیال سے کس حد تک استفادہ کیا ہے۔ رومی نے اپنی نظم میں اسکے بعد انسانی ارتقا پر بحث کی ہے۔

زاں دمے کہ آمدستی اندر جہان ہستی
پیشت کہ تا برستی نہادہ نردبان است

یعنی ادھر زندگی ملی ادھر ارتقا کی سیڑھیاں آموجود ہوئیں تاکہ ہم کشاکش حیات سے چھوٹ کر اس منزل پر پہونچیں جو مقصد تخلیق ہے۔ رومی نے یہ ارتقائی منازل بھی بتائے ہیں:-

اول جماد بودی آخر نبات گشتی
آنگہ شدی تو حیواں ایں بر تو چوں نہان است

گشتی ازاں پس انساں با علم و عقل و ایماں
بنگر چہ کل شد آں تن کو جزو خاکدان است

زانساں چو سیر کردی بیشک فرشتہ گردی
بے ایں زمیں ازاں پس جایت بر آسمان است

باز از فرشتگی ہم بگذر برو دراں یم
تا قطرۂ تو بحرے گردد کہ صد عمان است

یعنی انسان پہلے جماد تھا، پھر وہ نباتی دنیا میں داخل ہوا۔ اسکے بعد حیوانی

صورت اختیار کی۔ حیوان سے بڑھا تو عاقل شریف انسان بنا۔ اس سے
بڑھا تو فرشتہ ہوا۔ زمیں سے بلند ہو کر آسمان میں نشیمن بنایا۔ عالم ملکوت سے نکلا
تو چشمۂ الوہیت میں ملکر غائب ہو گیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی، فیثا غورث اور فلاسفۂ اشراقی کی
طرح تناسخ (METEMPSYCHOSIS) کا عقیدہ رکھتے تھے۔ پچھلے سطور
میں اسکے متعلق فلاطینوس کا نظریہ بھی لکھا جا چکا ہے لیکن اس باب میں رومی
اور فلاطینوس کے درمیان فرق یہ ہو کہ فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح
پستی کی طرف بھی آتی ہے اور اس لئے اُسکے نزدیک ایک انسان کی روح
بہائم، طیور و وحوش وغیرہ کی صورت میں داخل ہو سکتی ہے۔ رومی نے
اپنے کسی شعر میں یہ عقیدہ ظاہر نہیں کیا ہے، وہ انسان کے تدریجی ارتقا کے
قائل ہیں۔ اُنکا یہ عقیدہ نہیں کہ انسانی روح پستی کی طرف آتی ہے چنانچہ
مسئلۂ ارتقا کے متعلق ان کے مشہور اشعار ہیں جنھیں وھنفیلڈ، نکلسن
اور امیر علی نے نقل کیا ہے[1]:-

از جمادی مردم و نامی شدم ۔۔۔ وز نما مردم بہ حیواں سر زدم

[1] "خلاصہ ترجمۂ مثنوی" وھنفیلڈ۔ "دیوان" نکلسن۔ "دی اسپرٹ آف اسلام" (امیر علی)

مردم از حیوانی و آدم شدم | پس چہ ترسم کے زمردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر | تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک ہم بایدم جستن زجو | کُلُّ شیءٍ ھالکٌ الا وجہہ
بار دیگر از ملک قرباں شوم | آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنو | گویدم کانا الیہ راجعون

مندرجۂ بالا ابیات میں "کے زمردن کم شدم" سے صاف ظاہر ہے کہ رومی انسانی روح کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے کہ وہ جمادات نباتات یا حیوانات کی شکل میں پھر آسکتی ہے۔

انتخاب غزلیات

(۱)

دوش من پیغام کردم سوی تو استاره را — گفتمش خدمت رسان از من تو آن مه پاره را

سجده کردم گفتم آن خدمت بدان خورشید بر — گو بتابش زر کند مر سنگهای خاره را

سینهٔ خود باز کردم زخمها بنمودمش — گفتمش از من خبر کن دلبر خونخواره را

سو بسو گشتم که تا طفل دلم ساکن شود — طفل خسپد چون بجنباند کسی گهواره را

طفل دل را شیر ده ما را ز گریه‌اش وارهان — ای تو چاره کرده هردم صد چو من بیچاره را

شهر وصلت بوده است آخر ز اول جای او — چند داری در غریبی این دل آواره را

من خمش کردم ولیکن از پی دفع خمار
ساقیا سرمست گردان نرگس خماره را

(۲)

چمنی که تا قیامت گل او بهار بادا — صنمی که بر جمالش دو جهان نثار بادا

ز بگاه میر خوبان به شکار می خرامد — که به تیر غمزهٔ او دل ما شکار بادا

بدو چشم من ز چشمش چه پیامهاست هر دم — که دو چشم از پیامش خوش و پرخمار بادا
در زاهدی شکستم به دعا نمود نفرین — که برو که روزگارت همه بیقرار بادا
نه قرار ماند نه دل به دعای او زیاری — که بخون ماست تشنه که خداش یار بادا
تن من به ماه ماند که زعشق می گدازد — دل من چو چنگ زهره که گسسته تار بادا
به گداز ماه منگر به گسستگی زهره — تو حلاوت غمش بین که یکی هزار بادا
چه عروسی ست در جان که جهان زعکس رویش — چو دو دست نوعروسان تر و پرنگار بادا
به عذار جسم منگر که بپوسد و بریزد — به عذار جان نگر که خوش و خوشگوار بادا
تن تیره همچو زاغی و جهان تن زمستان — که برغم این دو ناخوش ابد آن بهار بادا

که قوام این دو ناخوش بچهار عنصر آمد
که قوام بندگانت بجز این چهار بادا

(۳)

هر نقش را که دیدی جنسش زلامکان است — گر نقش رفت غم نیست اصلش چو جاودان است
هر صورتی که دیدی هر نکته که شنیدی — بدل مشو که رفت آن زیرا نه آنچنان است
چون اصل چشمه باقی ست فرعش همیشه ساقی — چون هر دو بی زوال اند از چه ترا فغان است
جان را چو چشمه دان این صنعها چو جوها — تا چشمه هست باقی جوها از و روان است

غم را برون کن از سر آب حیات خور — از فوت آب مندیش کین آب بیکرانست

زان دم که آمدستی اندر جهان هستی — پیشت که تا برستی بنهاده نردبانست

اول جماد بودی آخر نبات گشتی — آنگه شدی تو حیوان این بر تو چون نهانست

گشتی از آن پس انسان با علم و عقل و ایمان — بنگر چه گل شد آن تن کو جزو خاکدانست

ز انسان چو سیر کردی بی‌شک فرشته گردی — بی این زمین از آن پس جایت بر آسمانست

باز از فرشتگی هم بگذر برو در آن یم — تا قطره تو بحری گردد که صد عمانست

بگذر از این لد تو میگو ز جان احد تو
گر پیر گشت جسمت چه غم چو جان جوانست

(۴)

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست — نابوده به که بودن او غیر عار نیست

در عشق مست باش که عشق است هر چه هست — بی کار و بار عشق بر یار بار نیست

گویند عشق چیست بگو ترک اختیار — هر کو ز اختیار نرست اختیار نیست

عاشق شهنشهیست دو عالم بر او نثار — هیچ التفات شاه بسوی نثار نیست

عشق است و عاشق است که باقیست تا ابد — دل جز برین منه که بجز مستعار نیست

تا کی کنار گیری معشوق مرده را — جان را کنار گیر که او را کنار نیست

آن کز بهار زاد بمیرد گه خزان — گلزار عشق را مدد از نوبهار نیست
آن گل که از بهار بود خار یار اوست — وان می که از عصیر بود بی‌خمار نیست
نظاره گر مباش درین راه منتظر — والله که هیچ مرگ بتر ز انتظار نیست
بر قلب نقد زن تو اگر قلب نیستی — این نکته گوش دار اگرت گوشوار نیست
بر اسپ تن ملرز و سبکتر پیاده شو — پرش دهد خدای که بر تن سوار نیست
اندیشه‌ها رها کن و دل ساده شو تمام — چون روی آینه که به نقش و نگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقش‌ها در وست — زان ساده روی روی کسی شرمسار نیست
آیینه ساده خواهی خود را در و نگر — کو را ز راست گویی شرم و حذار نیست
چون روی آهنی ز تمیز این صفا بیافت — تا روی دل چه باید کو را غبار نیست
لیکن میان آهن و دل این تفاوت است
کین راز دار آمد و آن راز دار نیست

(۵)

گفتا که کیست بر در گفتم کمین غلامت — گفتا چه کار داری گفتم مها سلامت
گفتا که چند رانی گفتم که تا بخوانی — گفتا که چند جوشی گفتم که تا قیامت
دعوی عشق کردم سوگندها بخوردم — کز عشق یاوه کردم من ملکت و شهامت

گفتا برائے دعوی قاضی گواہ خواہد — گفتم گواہ اشکم زردی رخ علامت

گفتا گواہ جرح است تر دامن است چشمت — گفتم بفر عدلت عدل اند و بے غرامت

گفتا چہ عزم داری گفتم وفا و یاری — گفتا ز من چہ خواہی گفتم کہ لطف عامت

گفتا کہ بود ہمرہ گفتم خیالت اے شہ — گفتا کہ خواندت اینجا گفتم کہ بوے جامت

گفتا کجاست خوشتر گفتم کہ قصر قیصر — گفتا چہ دیدی آں جا گفتم کہ صد کرامت

گفتا چراست خالی گفتم ز بیم رہزن — گفتا کہ کیست رہزن گفتم کہ ایں ملامت

گفتا کجاست ایمن گفتم بہ زہد و تقوے — گفتا کہ زہد چہ بود گفتم رہ سلامت

گفتا کجاست آفت گفتم بکوے عشقت — گفتا چگونی آں جا گفتم در استقامت

بسیار آزمودم اما نبود سودم — مَن جَرَّبَ المُجَرَّب حَلَّت بِہِ النَّدامت

خاموش گر بگویم من نکتہ ہاے او را

از خویشتن برآئی نہ در کشد نہ بامت

٦

بنماے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست — بکشاے لب کہ قند فراوانم آرزوست

اے آفتاب رخ بنما از نقاب ابر — کاں چہرہ مشعشع تابانم آرزوست

بشنیدم از ہواے تو آواز طبل باز — باز آمدم کہ ساعد سلطانم آرزوست

گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو — آن گفتنت که بیش مرنجانم آرزوست

وآن دفع گفتنت که برون شو بخانه نیست — وان ناز و کبر و تندی دربانم آرزوست

ای باد خوش که از چمن دوست می وزی — بر من بوز که مژدهٔ ریحانم آرزوست

آن نان و آب چرخ چو سیلیست بیوفا — من ماهی نهنگم و عمانم آرزوست

یعقوب وار "وا اسفاها" همی زنم — دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست

بالله که شهر بی تو مرا حبس می شود — آوارگی کوه و بیابانم آرزوست

یکدست جام باده و یکدست زلف یار — رقصی چنین میانهٔ میدانم آرزوست

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

در دست هر که هست ز خوبی قراضه‌هاست — آن معدن ملاحت و آن کانم آرزوست

هر چند مفلسم نپذیرم عقیق خرد — کان عقیق نادر ارزانم آرزوست

زین خلق پر شکایت گریانم و ملول — آن های هوی و زاری مستانم آرزوست

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او — آن نور روی موسی عمرانم آرزوست

گفتند یافت نیست بسی جسته‌ایم ما — چیزی که یافت می نشود آنم آرزوست

گویاترم ز بلبل و اما ز رشک عام — مهرست بر زبانم و افغانم آرزوست

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

خود کار من گزشت ز ہر آرزو و آرزو — از کون و از مکاں سپرے ار کانم آرزوست

پنہاں ز دیدہ ہا و ہمہ دیدہ ہا ازو — آں آشکار صنعتِ پنہانم آرزوست

گوشم شنید قصۂ ایمان و مست شد — گو قسم جسم و صورت ایمانم آرزوست

من خود رباب عشقم و عشقم ربابی است — دست و کنار و نغمۂ عثمانم آرزوست

می گوید آں رباب کہ ہر دم ز اشتیاق — آں لطفہائے رحمتِ رحمانم آرزوست

اے مطرب ظریف تو باقی ایں غزل — زیں ساں ہمی شمار کہ زیں سانم آرزوست

بنمائے شمس مفخر تبریز شرق عشق — من ہد ہدم حضور سلیمانم آرزوست

(ک)

من آں روز بودم کہ اسما نبود — نشاں از وجود مسما نبود

ز ما شد مسما و اسما پدید — دراں روز کانجا من و ما نبود

نشاں گشت مظہر سر زلف یار — ہنوز آں سر زلف زیبا نبود

چلیپا و نصرانیاں سر بسر — بہ پیمودم اندر چلیپا نبود

بہ بتخانہ رفتم بہ دیر کہن — درو ہیچ رنگے ہویدا نبود

بہ کوہِ ہرات رفتم و قندہار — بدیدم دراں زیر و بالا نبود

بعمدا شدم بر سر کوہ قاف — دراں جائے جز جائے عنقا نبود

به کعبه کشیدم عنان طلب — در آں مقصد پیر برنا نبود
بپرسیدم از ابن سیناش حال — بر اندازهٔ ابن سینا نبود
سوے منظر قاب قوسین شدم — دراں بارگاہِ معلّا نبود
نگه کردم اندر دل خویشتن — دراں جاش دیدم دگر جا نبود

بجز شمس تبریز پاکیزه جاں
کسے مست و مخمور و شیدا نبود

(۸)

جاں پیش تو هر ساعت می ریزد و می روید — وز بهر یکے جاں کس چوں با تو سخن گوید
هر جائے نهی پائے از خاک بروید سر — از بهر یکے سر کس دست از تو کجا شوید
رشکم که ببرد جاں از لذتِ بوئے تو — جاں زنده و جاں دانند کز دوست چنیں بوید
یکدم که خمار تو از مغز شود کمتر — صد نوحه برآرد سر هر موئے همی موید
من خانه تهی کردم کز رخت بپردازم — می کاهم تا عشقت افزاید و افزوید
از بهر چنیں سودے جاں باختن اولیٰ تر — خامش که جہاں ارزد آنجا که همی جوید

جانم ز پئے عشقت شمس الحق تبریزی
بے پاے چو کشتیها در بحر همی پوید

(۹)

بگیر دامن لطفش کہ ناگہاں بگریزد
ولے مکش تو چوں تیرش کہ از کماں بگریزد

چہ نقشہا کہ ببازد چہ حیلہا کہ بسازد
بہ نقش حاضر باشد ز راہ جاں بگریزد

در آسمانش بجوئی چو مہ در آب بتابد
در آب چونکہ در آئی بہ آسماں بگریزد

ز لامکانش بجوئی نشاں دہد بمکانت
چو در مکانش بجوئی بہ لامکاں بگریزد

چو تیر می برود از کماں چو مرغ گمانت
یقیں بداں کہ یقیں وار از گماں بگریزد

ازین و آں بگریزم ز ترس نے ز ملولی
کہ آں نگار لطیفم ازین و آں بگریزد

گریزپاے چو بادم ز عشق گل چو صبا ام
گلے ز بیم خزانے ز بوستاں بگریزد

چناں گریزد نامش چو قصد گفتن بیند
کہ گفت نیز نتابی کہ آں فلاں بگریزد

چناں گریزد از تو کہ گر نویسی نقشش
ز لوح نقش بپرد ز دل نشاں بگریزد

(۱۰)

لطفے نماند کاں صنم خوش لقا نکرد
ما را چہ جرم گر کرمش با شما نکرد

تشنیع می زنی کہ جفا کرد آں نگار
خوبے کہ دید در دو جہاں کو وفا نکرد

عشقش شکر نیست اگر او شکر ندا[د]
حسنش ہمہ وفاست اگر او وفا نکرد

بنمای خانۂ کہ از و نیست پرچراغ	بنمای صفۂ کہ رخش پر صفا نکرد
چوں روح در نظارہ فرو رفت ایں بگفت	نظارۂ جمال خدا جز خدا نکرد
ایں چشم و آں چراغ دو نوراند ہر یکے	چوں ایں بہم رسید کسے شاں جدا نکرد
ہر یک ازیں مثال بیان است و مغلطہ	حق جز بر شاہ نور رخش و الضحیٰ نکرد
خیاط روزگار بہ بالائے ہیچکس	پیراہنے ندوخت کہ او را قبا نکرد

خورشید روئے مفخر آفاق شمس دیں
بر فانئ نتافت کہ او را بقا نکرد

(۱۱)

بتے کو زہرہ و مہ را ہمہ شب شیوہ آموزد	دو چشم او بجادوئے دو چشم چرخ بر دوزد
شما دلہا نگہ دارید من بارے مسلماناں	چناں آمیختم با او کہ دل با من نیامیزد
نخست از عشق او زادم بآخر دل بدو دادم	چو میوہ زاید از شاخے بداں شاخ اندر آمیزد
سر زلفش ہمی گوید ہلا در بر رسن بازی	رخ شمعش ہمی گوید کجا پروانہ تا سوزد
برائے آں رسن بازی لا زو باش و چنبر شو	در افگن خویش بر آتش چو شمع او برافروزد

چہ ذوق سوختن دیدی دگر نشکیبی از آتش
اگر آب حیات آید ترا از آتش نینگیزد

(۱۲)

بروز مرگ چو تابوت من روان باشد — گمان مبر که مرا دل دریں جہاں باشد

برائے من مگری و مگو دریغ دریغ — بہ دام دیو درافتی دریغ آں باشد

جنازہ ام چو ببینی مگو فراق فراق — مرا وصال و ملاقات آں زماں باشد

مرا بہ گور سپاری مگو وداع وداع — کہ گور پردۂ جمعیت جناں باشد

فروشدن چو بدیدی برآمدن بنگر — غروب شمس و قمر را چرا زیاں باشد

ترا غروب نماید ولیک شرق بود

لحد چو حبس نماید خلاص جاں باشد

(۱۳)

از کنار خویش یابم ہر دمے من بوئے یار — چوں نگیرم خویشتن را ہر شبے اندر کنار

دوش باغ عشق بودم ایں ہوس سر برزدہ — مہر او از دیدہ سر برزد رواں شد جویبار

ہر گل خنداں کہ روید از لب خندان او — رستہ بود از خار ہستی جستہ بود از ذوالفقار

ہر درختے و گیاہے در چمن رقصاں شدہ — لیک اندر چشم عامہ بستہ بود و برقرار

ناگہاں اندر رسید از یک طرف آں سرو ما — تا کہ بیخود گشت باغ و دست برہم زد چنار

رو چو آتش مے چو آتش عشق آتش ہر سہ خوش — جان ز آتشہائے برہم در فغاں ایں الفرار

در جهان وحدت شه این عدد را گنج نیست | وین عدد هست از ضرورت در جهان پیچ پیچ
صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش | گر یکے خواہی کہ گردد جملہ را در ہم فشار
بیشمار حرفها این نطق در دل بین کہ چیست | سادہ رنگے ہست شکلے آمدہ از اصل کار

شمس تبریزی نشستہ شاہوار و پیش او
شعر من صفها زدہ چوں بندگان اختیار

(۱۴)

بانگ زدم نیم شباں کیست دریں خانہ دل
گفت منم کز رخ من شد مہ و خورشید خجل
گفت کہ ایں خانہ دل پر ہمہ نقش ست چرا
گفتم کیں عکس تو است اے رخ تو شمع چگل
گفت کہ ایں نقش دگر چیست پر از خون جگر
گفتم کایں نقش من خستہ دل و پاے بہ گل
بستم من گردن جاں بردم پیشش بنشاں
مجرم عشق ست بکن مجرم خود را تو بحل
داد سر رشتہ بمن رشتہ پر فتنہ و فن

گفت بکش تا کشم هم بکش و هم گسل
تا نت ازاں خرگہ جاں صورت ترکم بہ ازاں

دست ببردم سوے او دست مرا زد کہ هل
گفتم تو همچوں فلاں ترش شدی گفت بداں

من ترشِ مصلحتم نہ ترشِ کینہ و غل
هر کہ درآید کہ منم بر سر شاخش بزنم

کیں حرم عشق بود اے حیواں نیست اغل
هست صلاح دل و دیں صورت آں ترک یقیں

چشم فرو مال و ببیں صورت دل صورت دل

(۱۵)

من از عالم ترا تنها گزینم
روا داری کہ من غمگین نشینم

دل من چوں قلم اندر کف تست
ز تست ار شادمانم ور حزینم

بجز آنچہ تو خواهی من چہ خواهم
بجز آنچہ نمائی من چہ بینم

گہ از من خار رویانی گہے گل
گہے گل بویم و گہ خار چینم

مرا گر تو چناں داری چنانم
مرا گر تو چنیں خواهی چنینم

دراں سمے کہ دل را زنگ بخشی — کہ باشم من چہ باشد مہر و کینم
تو بودی اول و آخر تو باشی — تو بہ کن آخرم از اولینم
چو تو پنہاں شوی از اہل کفرم — چو تو پیدا شوی از اہل دینم
بجز چیزے کہ دادی من چہ دارم — چہ می جوئی ز جیب و آستینم

(۱۶)

چہ تدبیر اے مسلماناں کہ من خود را نمی دانم
نہ ترسا نہ یہودم من نہ گبرم نہ مسلمانم

نہ شرقیم نہ غربیم نہ بریم نہ بحریم
نہ از کان طبیعیم نہ از افلاک گردانم

نہ از خاکم نہ از آبم نہ از بادم نہ از آتش
نہ از عرشم نہ از فرشم نہ از کونم نہ از کانم

نہ از ہندم نہ از چینم نہ از بلغار و سقسینم
نہ از ملک عراقینم نہ از خاک خراسانم

نہ از دنیا نہ از عقبے نہ از جنت نہ از دوزخ
نہ از آدم نہ از حوا نہ از فردوس رضوانم

مکانم لامکاں باشد نشانم بے نشاں باشد
نہ تن باشد نہ جاں باشد کہ من از جان جانانم

دوئی از خود بدر کردم یکے دیدم دو عالم را
یکے جویم یکے دانم یکے بینم یکے خوانم

ہوالاول ہوالآخر ہوالظاہر ہوالباطن
بجز یاہو و یامن ہو کسے دیگر نمیدانم

ز جام عشق سرمستم دو عالم رفتہ از دستم
بجز رندی و قلاشی نباشد ہیچ سامانم

اگر در عمر خود روزے دمے بے تو برآوردم
ازاں وقت و ازاں ساعت ز عمر خود پشیمانم

اگر دستم دہد روزے دمے با تو دریں خلوت
دو عالم زیر پا آرم ہمی دستے برافشانم

الا اے شمس تبریزی چنیں مستم دریں عالم
کہ جز مستی و قلاشی نباشد ہیچ دستانم

(۱۷)

اندر دو کون جانا بی تو طرب ندیدم — دیدم بسی عجائب چون تو عجب ندیدم
گویند سوز آتش باشد نصیب کافر — محروم از آتش تو جز بولهب ندیدم
من بر دریچهٔ دل بس گوش جان نهادم — چندان سخن شنیدم اما دو لب ندیدم
بر بنده ناگهانی کردی نثار رحمت — جز لطف بی حد تو آن را سبب ندیدم
ای ساقی گزیده مانندت ای دو دیده — اندر عجم نیامد اندر عرب ندیدم
چندان بریز باده کز خود شوم پیاده — کاندر خودی و هستی غیر تعب ندیدم
ای شیر و ای شکر تو ای شمس و ای قمر تو — ای مادر و پدر تو جز تو نسب ندیدم
ای عشق بی تناهی وی مطرب الهی — هم پشت و هم پناهی کفو و لقب ندیدم
پولاد پاره هاییم آهن رباست عشقت — اصل همه طلب تو در خود طلب ندیدم

خاموش ای برادر فضل و ادب رها کن
تا تو ادب نخواندی جز تو ادب ندیدم

(۱۸)

منم آن نیازمندی که به تو نیاز دارم — غم چون تو نازنینی به هزار ناز دارم
تویی آفتاب چشمم به جمال توست روشن — اگر از تو باز گیرم به که چشم باز دارم

به جفا نمودن تو ز وفات برنگردم — به وفا نمودن خود ز جفات بازدارم
گله کردم از تو گفتی که بساز چارهٔ خود — منم آں که در غم الحق دل چاره‌ساز دارم
غم دل به تو نه گویم که ترا ملال گیرد
کنم ایں حدیث کوته که غمِ دراز دارم

(۱۹)

صورت گر نقاشم هر لحظه بُتے سازم — وانگه همه بُتها را در پیش تو بگدازم
صد نقش برانگیزم با روح در آمیزم — چوں نقش ترا بینم در آتشش اندازم
تو ساقی خماری یا دشمن هُشیاری — یا آنکه کنی ویراں هر خانه که برسازم
جاں ریخته شد با تو آمیخته شد با تو — چوں بوے تو دارد جاں جاں را هله بنوازم
هر خوں که ز میں روید با خاک تو می گوید — با مهر تو همرنگم با عشق تو انبازم
در خانهٔ آب و گل بے تست خراب ایں دل
یا خانه در آ اے جاں یا خانه بپردازم

(۲۰)

اے عاشقاں اے عاشقاں هنگام کوچ است از جهاں
در گوش جانم می رسد طبل رحیل از آسماں

تنگ ساربان برخاسته قطارہا آراسته

از ما حلالی خواسته چه خفته اید اے کاروان

ایں بانگہا از پیش وپس بانگ رحیل است وجرس

ہر لحظۂ نفس ونفس سرمی کند در لامکاں

زیں شمعہاے سرنگوں زیں پردہ ہاے نیلگوں

خلقے عجب آمد بروں تا غیبہا گرد عیاں

زیں چرخ دولابی ترا آمد گراں خوابی ترا

فریاد ازیں عمر سبک زنہار ازیں خواب گراں

اے دل سوئے دلدار شو اے یار سوے یار شو

اے پاسباں بیدار شو خفتہ نشاید پاسباں

ہر سوے بانگ ومشغلہ ہر کوے شمع ومشعلہ

کامشب جہاں حاملہ زاید جہان جاوداں

توگل بدی و دل شدی جاہل بُدی عاقل شدی

آں کو کشیدت ایں چنیں آں سو کشاندت آنچناں

اندر کشاکشہاے او نوشست تا خوشہاے او

آب سبو آتشهاے او بر وے مکن پر ور اگران

در جان نشستن کار او و توبه شکستن کار او

از حیلهٔ بسیار او چون ذره ها لرزان دلان

اے ریش خند رخنه جو یعنی منم سالار ده

تا کے جهی گردن بنه ورنے کشندت چون کمان

تخم دغل می کاشتی افسوسها می داشتی

حق را عدم پنداشتی اکنون ببین اے قلتبان

اے خر بکاه اولیٰ تری دیگے سیاه اولیٰ تری

در قعر چاه اولیٰ تری اے ننگ خان و خاندان

در من کسے دیگر بود کیں خشمها از وے جهد

گر آب سوزانی کند ز آتش بود ایں را بدان

در کف ندارم سنگ من با کس ندارم جنگ من

با کس نگیرم تنگ من زیرا خوشم چون گلستان

پس خشم من زان سر بود وز عالم دیگر بود

ایں سو جهان آن سو جهان بنشسته من بر آستان

بر آستان آں کس بود کو ناطق اخرس بود
ایں رمز گفتن بس بود دیگر مگو درکش زباں

(۲۱)

دیدم نگارِ خود را می‌گشت گردِ خانہ برداشتہ ربابے می‌زد یکے ترانہ
با زخمہ چو آتش می‌زد ترانۂ خوش مست و خراب و دلکش از بادۂ شبانہ
در پردۂ عراقی می‌زد بنام ساقی مقصود بادہ بودش ساقی بُدش بہانہ
ساقیِ ماہ روئے در دست او سبوئے از گوشۂ در آمد بنہاد در میانہ
پُر کرد جام اول زاں بادۂ مشعل در آب ہیچ دیدی کآتش زند زبانہ
بر کف نہاد آں را از بہرِ عاشقاں را آنگہ بکرد سجدہ بوسید آستانہ
بستد نگار ازوے اندر کشید آں مے شد شعلہا ازاں مے بر رو و سر دوانہ
می دید حسن خود را می‌گفت چشم بد را نہ بود و نہ بباید چوں من دریں زمانہ
شمس الحق جہانم معشوق عاشقانم
ہر دم بود بہ پیشم جانِ روان دوانہ

(۲۲)

ہم رنگِ جماعت شو تا لذتِ جاں بینی در کوئے خرابات آ تا دردکشاں بینی

درکش قدح سودا هل تا نه شوی رسوا | بربند دو چشم سر تا چشم نهان بینی
بگشای دو دست خود گر میل کنارستت | بشکن بت خاکی را تا روی بتان بینی
از بهر عجوزی را چندین چه کشی کابین | وز بهر سه نان شمشیر و سنان بینی
شب یار همی گردد خشخاش مخور امشب | بربند دهان از خود تا طعم دهان بینی
تا ساقی بیچو رسے در مجلس و دورے | در دور درآ بنشین تا کے دوران بینی
اینجاست ہا بنگر جانے دہ و صد بستاں | گرگی و سگی کم کن تا مهر شبان بینی
گفتی که فلانے را ببرید زمن دشمن | رو ترک فلانے کن تا هست فلان بینی
اندیشه مکن الا از خالق اندیشه | اندیشهٔ جان بهتر کاندیشهٔ نان بینی
با وسعت ارض الله در حبس چه خسپیدی | ز اندیشه گره کم زن تا شرح جنان بینی

خاموش شو از گفتن تا گفت بری بارے
از جان و جهان بگذر تا جان جهان بینی

(۲۳)

خبرست نو رسیده تو مگر خبر نداری | جگر حسود خون شد تو مگر جگر نداری
قمرست رو نموده پر نور بر کشوده | دل و چشم وام بستان ز کسے اگر نداری
رسد از کمان پنهان شب و روز تیر پران | بسپار جان شیرین چه کنی سپر نداری

مس هستیت چو موسی نه ز کیمیاش زر شد — چه غم است گر چو قارون ز جوال زر نداری
برون تست مصر که تو یی شکرستانش — چه غم است اگر ز بیرون مدد شکر نداری
شدهٔ غلام صورت بمثال بت پرستان — تو چو یوسفی ولیکن سوی خود نظر نداری
بخدا جمال خود را چو در آئینه ببینی — بت خویش هم تو باشی به کسی گذر نداری
خردا نه ظالمی تو که ورا چو ماه گویی — ز چه روش ماه گویی تو مگر بصر نداری
سر تست چون چراغی بگرفته شش فتیله — همه شش ز چیست روشن اگر آن شرر نداری
تن تست همچو اشتر که رود به کعبهٔ دل — ز خری به حج نرفتی نه از آن که خر نداری

تو بکعبه گر نرفتی بکشاندت سعادت
مگریز اے فضولی که ز حق مفر نداری

(۲۴)

بلا چه بستهٔ این خاکدان بر گذرانی — از این حظیره برون پر که مرغ عالم جانی
تو یار خلوت نازی مقیم پردهٔ رازی — قرارگاه چه سازی درین نشیمن فانی
بحال خود نظری کن برون ز خود سفری کن — ز حبس عالم صورت به مرغزار معانی
تو مرغ عالم قدسی ندیم مجلس انسی — دریغ باشد اگر تو درین مقام بمانی
همی رسد ز سماوات هر صباح ندایت — که ره بری به نشانه چو گرد ره بنشانی

به راه کعبهٔ وصلش ببین به هر بُن خاری — هزار کشتهٔ شوق‌اند داده جان بجوانی

هزار خسته درین ره فرو شدند و نیامد — ز بوی وصل نسیمی ز کوی دوست نشانی

بیاد بزم وصالش در آرزوی جمالش — فتاده بی‌خبرانند زآن شراب که دانی

چه خوش بود که ببوسیم آستانهٔ کویش — برائے دیدن رویش شبے برد ز رسانی

حواس خمسهٔ خود را به نور جان تو برافروز — حواس پنج از ست و دل چو سبع مثانی

فرو خورد مه و خورشید و قطب هفت فلک را — سهیل جان چو برآید ز سوی رکن یمانی

مجو سعادت و دولت درین جهان که نیابی — ز بندگیش طلب کن سعادت دو جهانی

حدیث عشق رها کن که آن رهِ گذران ست — تو بندگی خدا کن بهر قدر که توانی

ز شمس مفخر تبریز جو سعادت عقبیٰ
که اوست شمس معارف به پیشگاه معانی

(۲۵)

در رخ عشق نگر تا به صفت مرد شوی — پیش سردان منشین کز دمشان سرد شوی

از رخِ عشق بجو چیز دگر جز صورت — گاه آن ست که با همره همدرد شوی

چون کلوخی به صفت تو به هوا بر نه شوی — به هوا بر شوی ار بشکنی و گرد شوی

تو اگر نشکنی آن کت به سرشت اشکند — چونکه مرگت شکندت سگ گور فرد شوی

برگ چون زرد شود بیخ ترش سبز کند — تو فغان می کنی از عشق که زر زرد شوی

ور بیابی که سراے دوست درین مجلس ما — جاے نه صدر بود در همه بر خورد شوی

ور بمانی تو درین خاک بسے سال دگر — جابجا بر گذری چون عدد نرد شوی

شمس تبریز گرت در کنف خویش کشد

چون ز زندان برهی باز دران گرد شوی

(۲۶)

چو به شهر تو رسیدم تو ز من گوشه گزیدی — چو ز شهر تو برفتم به دعایم نه دیدی

تو اگر لطف گزینی و اگر بر سر کینی — همه آسائش جانی همه آرایش عیدی

سبب غیرت تست آنکه نهانی و اگرنه — همچو خورشید نهانی و ز هر ذره پدیدی

تو اگر گوشه بگیری نه جگر گوشه میری — و اگر پرده دری تو همه را پرده دریدی

دل کفر از تو مشوش سر ایمان ز تو سرخوش — همه را هوش ربودی همه را گوش کشیدی

همه گلها گرو تے همه سرها گرو تے — تو همین را و همان را از کف مرگ خریدی

چو وفا نبود در گل چه روی تو سوے هر گل — همه پشت تو به گل که عمادی و عمیدی

اگر از چهره یوسف نفرے کف ببریدند — تو دو صد یوسف جان را ز دل و عقل بریدی

ز پلیدی و ز خوبی تو کنی صورت شخصے — که گریزد به دو فرسنگ وے از بوے پلیدی

کنیش طعمهٔ خاکی که شود سبزهٔ پاکی | برهد او ز نجاست چو در روح دمیدی
هله ای دل به سماع و به چراگاه خداوند | به چراگاه ستوران چو یکی چند چریدی
تو همه طمع بر آن نه که بر آن نیست امیدت | که ز نومیدی اول تو بدین سوی رسیدی

تو خمش کن که خداوند سخن بخش بگوید
که هم او ساخت در قفل و هم او کرد کلیدی

(۲۷)

بعاقبت ببریدی و در نهان رفتی | عجب عجب بکدامین ره از جهان رفتی
بسی زدی پر و بال و قفس درشکستی | هوا گرفتی و سوی جهان جان رفتی
تو باز خاص بدی در وثاق پیرزنی | چو طبل باز شنیدی به لامکان رفتی
بدی تو بلبل مستان میانهٔ جغدان | رسید بوی گلستان به گلستان رفتی
بسی خمار کشیدی ازین خمیر ترش | به عاقبت به خرابات جاودان رفتی
پی نشانهٔ دولت چو تیر راست شدی | بدان نشانه چو تیری ازین کمان رفتی
نشانهای کژت داد این جهان چو غول | نشان گذاشتی و سوی بی‌نشان رفتی
تو تاج را چه کنی چونکه آفتاب شدی | کمر چرا طلبی چونکه از میان رفتی
دو چشم گشته شنیدم که سوی جان نگری | چه ابجان نگری چون بجان جان رفتی

دلا چہ نادرہ مرغی کہ در شکار شکور — تو باد و پر چو سپر جانب سناں رفتی
گل از خزاں نگریزد عجب چہ شوخ گلی — کہ پیش باد خزانے خزاں خزاں رفتی
ز آسماں تو چوں باراں بہ بام عالم خاک — بہر سوے بدویدہ بہ ناودان رفتی

خموش باش تو از رنج گفت گوے مخسپ
کہ در پناہ چناں یار مہرباں رفتی

احمد صدیق مجنوں پبلیشر نے
آسی پریس گورکھپور میں چھپوا کر
دفتر ایوان اشاعت گورکھپور سے شائع کیا